

Tjeneste og fortjeneste

- en religionshistorisk studie av menigheten Kristen Tjeneste.

av

Anne Siri Kvia

Hovedfagsoppgave i religionshistorie

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Det humanistiske fakultet

Universitetet i Oslo

vår 2005

Forord

Mange fortjener takk for at denne oppgaven ble ferdig. Først og fremst vil jeg rette en stor takk til min veileder, professor Otto Krogseth, for stor tilgjengelighet og konstruktiv veiledning. Dernest takk til pastor Trygve Brekke som åpnet dørene for en studie av menigheten Kristen Tjeneste. Tusen takk også til informantene som tok seg tid til mine spørsmål og ga meg innblikk i et spennende miljø og i sine personlige liv. Mange hyggelige samtaler fra feltarbeidet har vært en inspirasjonskilde under arbeidet – uten dere hadde ikke blitt noen oppgave! Jeg vil også benytte anledningen til å takke Tore Lende som med sin kunnskap, iver og tilgjengelighet var til stor hjelp og inspirasjon da jeg tok fatt på skrivingen.

Jeg vil også takke min nærmeste familie og venner for støtte og oppmuntring når skrivingen har gått trått, for tålmodighet i perioder med intensiv jobbing og for tilstedeværelse i gledene. Tusen takk også til Trude Grini Olsen for korrekturlesning og konstruktive tilbakemeldinger i innspurten. En spesiell takk går til Anne Fjeldstad for korrekturlesning, oppmuntring, nyttige innspill og godt selskap som nærmeste lesesalsnabo – våre lapper er et studium verdig! Tusen, tusen takk også til resten av mine medstudenter på hovedfagslesesalen som har sørget for et usedvanlig godt miljø både faglig og sosialt.

Til slutt rettes en stor takk til Flemming Jørgensen for korrekturlesning, tålmodighet og oppmuntring – du trodde på meg da jeg trengte det mest!

Blindern, mai 2005

Anne Siri Kvia

1. INNLEDNING.....	1
1.1 INNLEDENDE OM NYRELIGIØSITET	1
1.2 PROBLEMSTILLINGER	2
1.3 KILDER OG METODE	4
1.3.1 Feltarbeidet.....	5
1.3.2 Kulturanalyse.....	10
1.4 INNLEDENDE PRESENTASJON AV KRISTEN TJENESTE	11
1.5 OPPGAVENS STRUKTUR.....	13
2. BAKGRUNN FOR OG FREMVEKSTEN AV MENIGHETEN KRISTEN TJENESTE	15
2.1 BAKGRUNN	15
2.1.1 Restaurasjonsbevegelsen.....	15
2.1.3 Trosbevegelsen.....	20
2.2 FREMVEKSTEN AV MENIGHETEN KRISTEN TJENESTE	22
2.3 ET RESTAURASJONSFELLESSKAP PÅ BRYNE	22
2.3.1 Menighetssyn.....	23
2.3.2 Spiritualitet og praksis.....	24
2.3.3 Lende innsettes som pastor	25
2.3.4 Lederskapsstruktur og gjenoppretting.....	26
2.4 RESTAURASJONSBEVEGELSEN SPLITTES I 1976: R1 OG R2.....	27
2.4.1 Konsekvenser for bevegelsen i Norge	28
2.5 FRA HUSGRUPPE TIL MENIGHET – BRUDD ELLER KONTINUITET?	30
2.5.1 En “atypisk house-church menighet”?	30
2.5.2 Overgang og nytt lederskap	31
2.5.3 Institusjonalisering og egne lokaler.....	33
2.5.4 Kristen Tjenestes formelle eksterne nettverkstilknytning	34
2.6 OPPSUMMERING.....	36
3. HOVEDTREKK I MENIGHETENS LÆRE.....	37
3.1 BIBELSYN: BIBELEN BETRAKTES SOM GUDS ORD	37
3.2 MENNESKESYN	40
3.3 MENIGHETSSYN	41
3.3.1 Generelle trekk i læren om menigheten.....	41
3.3.2 Menighetens selvforståelse: Hellig opphav, hellig lederskap og hellig oppdrag.....	43
3.4 TEISTISK LIVSSPIRITUALITET	46
3.4 OPPSUMMERING.....	48
4. HISTORIESYN.....	49
4.1 FORESTILLINGER OM HISTORIENS BEGYNNELSE – SKAPELSEN	49
4.2 ESKATOLOGI – FORESTILLINGER OM HISTORIENS SLUTT	50
4.2.1 Kristen Tjeneste og forestillingen om endetidsvekkelse	52

4.2.2 Apokalyptisk eskatologi: Forestillingen om Guds frelsesplan	53
4.3 APOKALYPTISK KAMP	59
4.4 APOKALYPTISK VIRKELIGHET FORMIDLET GJENNOM “UNDERSTATEMENTS”	60
4.5 LOVSANG – EN DIREKTE KOMMUNIKASJON MED GUD	60
4.6 FRA SEKT TIL KIRKE?	64
4.7 OPPSUMMERING	66
5. HOVEDTREKK I SEKULARISERINGSDEBATTEN	68
5.1 SEKULARISERINGSDEBATTEN.....	68
5.2 STRUKTURELLE TEORIER: WILSON OG BERGER	70
5.3 KRISTEN TJENESTE I LYS AV STRUKTURELL SEKULARISERINGSTEORI	72
5.4 ØKONOMISK INSPIRERTE TEORIER.....	74
5.5 OPPSUMMERING	76
6. PERIODISK KULTURELL FORNYELSE?	77
6.1 STERKE OPPLEVELSER AV HELLIG KRAFT	78
6.2 INDIVIDETS REINTEGRERING I NYE STABILE HELLIGE FELLESKAP	82
6.3 INDIVIDUELL HEALING OG KOSMISK FORVANDLING	84
6.4 OPPSUMMERING	86
7. ET KULTURKRITISK UTGANGSPUNKT.....	87
7.1 SAMFUNNSDIAGNOSE: 41 I FEBER	87
7.2 KAMPEN MOT DEN “SEKULÆR HUMANISMENS” VERDIER OG ERKJENNELSE	89
7.3 NOEN LØSNINGSFORSLAG: TILBAKETREKKING OG AKTIVISME	93
7.4 DIALEKTISK SEKULARISERING OG NYTRADISJONALISTISK REAKSJON?	96
7.5 OPPSUMMERING	98
8. VERDENSBEKREFTENDE ELEMENTER	99
8.1 NEW AGE “PROSPERITY WING” – EN KORT FREMSTILLING	99
8.2 ET KRISTENT MOTSTYKKE TIL “PROSPERITY”?	100
8.3 SPIRITUALISTISK VIRKELIGHETSOPPFATNING.....	101
8.4 Å SKAPE SIN EGEN VIRKELIGHET	103
8.5 FREMGANG FORSTÅTT SOM HELBREDELSE OG STYRKET ØKONOMI	104
8.6 KRISTEN TJENESTE OG VERDENSBEKREFTENDE ELEMENTER	105
8.7 OPPSUMMERING	109
9. AVSLUTTENDE BETRAKTNINGER – ENHET I MANGFOLD?	110
TABELLER.....	116
BIBLIOGRAFI:	117
SEKUNDÆRKILDER:	117
PRIMÆRKILDER:.....	122
ELEKTRONISKE KILDER:.....	122

1. Innledning

1.1 Innledende om nyreligiøsitet

Ingen enkelt religion har influert Vestens kultur like sterkt som kristendommen. Allikevel er det ikke tradisjonell kristendom som gjennomsyrrer kulturen og det religiøse bildet i dag (Gilhus og Mikaelsson 1998). “Nyreligiøsitet”, “nye religioner” og “nye religiøse bevegelser” har blitt innarbeidede begreper i religionsfaget, men de representerer en utfordring hva angår innholdsbestemmelse. Hva som skiller ulike deler av nyreligiøsiteten fra hverandre synes således å være enklere å bestemme enn det som eventuelt kan binde sammen. “One cannot generalize about NRMs. The only thing that they have in common is that they have been labelled as an NRM or ‘cult’”, forklarer Eileen Barker (1999:20). Gilhus og Mikaelsson fokuserer også på nyreligiøsitetens skillelinjer, og nevner tre organisasjonsformer som kan bidra til en oversikt: Nye religioner, New Age og uorganisert nyreligiøsitet (1998:1-12).

Dersom vi tenker oss nyreligiøsiteten som en sekkebetegnelse, kan “nye religioner” eller “nye religiøse bevegelser” betraktes som en undergruppe. Hva som menes med “ny” er imidlertid ikke entydig. For det første kan dette oppfattes som en kvalitativ nyvinning, det vil si nyskapende retninger i forhold til eldre tradisjoner (ibid.). Ulik sosial organisering kjennetegner slike frembrudd, og religionssosiologien har utviklet noen begreper for forskjellige former for religiøse gruppedannelser. Max Weber lanserte begrepene “kirke” og “sekt” tidlig på 1900-tallet, og knyttet dette skillet til ulike måter medlemskap i gruppene defineres på (Aldridge 2000:33). I webersk forstand er en “kirke” en religiøs organisasjon hvor medlemskapet er tilskrevet ved fødselen. Kirken inkluderer mennesker innenfor et geografisk område, og Den norske kirke kan regnes som et eksempel på denne form for religiøs gruppedannelse. En sekt defineres derimot som en utbrytergruppe fra en eksisterende religion, og dette knyttes til en nydanning rundt en karismatisk leder. Sekter betraktes derfor gjerne som protestbevegelser som den enkelte må velge å bli medlem. Det “nye” kan altså betraktes både som en mer ekskluderende sosial organisasjon, men også det opposisjonelle er et viktig aspekt ved sekter.¹ Protesten kan rettes mot det som oppfattes som vranglære i

¹ I tillegg til “kirke” og “sekt” er “kult” en vanlig form for religiøs organisering. Begrepet “kult” er avledet fra Ernst Troeltschs tredeling av religiøse fenomener: Kirke, sekt og mystikk. Troeltschs nære kobling mellom mystikk og kult har ifølge Campbell ført til to oppfatninger av hva som kjennetegner kulten. For det første knyttes kulten til utøvelse av mystikk, og for det andre knyttes det spesifikke for kulten til deres avvikende posisjon i forhold til den omgivende kulturen (Campbell 1972:119-120). Det er også vanlig å betegne kulten som innovativ, ikke som et resultat av et skisma (Gilhus og Mikaelsson 1998:26).

moderorganisasjonen, men også i videre forstand mot samfunnets verdier og livsstilen i moderne samfunn (Gilhus og Mikaelsson 1998:26, Aldridge 2000:34).²

En annen betydning av det “nye” ved nye religiøse bevegelser knyttes gjerne til en tidsavgrensning, men heller ikke på dette punktet er det enighet blant religionsforskerne. Noen opererer med en vid forståelse, og regner religiøse nydannelser fra og med 1800-tallet med til “nyreligiøsiteten”.³ Dersom en slik tidsramme anvendes, fremstår de fleste tidlige sektene som kristne grupper. Globalisering og økt global mobilitet har imidlertid introdusert et større mangfold av ulike religiøse tradisjoner som har blitt en del av det religiøse bildet i Vesten. Spesielt etter 1960 har det skjedd en betydelig endring på dette feltet, en endring som nyreligiøsiteten har vært et viktig bidrag til. I stedet for en vid forståelse av nye religiøse bevegelser, kan “det nye” snevres inn til tiden etter andre verdenskrig, og med særlig vekt på 1960 og 1970-tallet.⁴ Ut fra etableringen av menigheten Kristen Tjenestes i 1978, kan den bestemmes som en ny religiøs bevegelse. Å betegne Kristen Tjeneste som en nyreligiøs bevegelse sier lite om menighetens fremvekst, lære og organisasjon, men plasserer menigheten innenfor det tematiske rammeverket når det gjelder religionssosiologiske og religionshistoriske problemstillinger som knyttes til samtidens religion.

Et kjernepunkt i religionssosiologien er diskursen om sekularisering. På grunn av den klassiske sekulariseringsteoriens sterke posisjon på 1960-tallet, kom oppblomstringen av nyreligiøsiteten som en overraskelse på de fleste. En kort innføring i debatten er derfor viktig som en introduksjon til de problemstillingene som behandles. De teoretiske perspektivene som anvendes må også betraktes som bidrag i denne diskursen. Den viktigste teoretiske drøftingen som tas opp i denne oppgaven, er knyttet til spørsmålet om det kan defineres en minimumslikhet i New Age og i nyreligiøsiteten som helhet.

1.2 Problemstillinger

Det er gjort få studier av norske neo-pentekostale menigheter og bevegelser innen den religionshistoriske fagtradisjon, og ingen av menigheten Kristen Tjeneste.⁵ Beskrivelse og analyse av menighetens fremvekst og ideologi utgjør derfor en sentral del av denne oppgaven. En slik redegjørelse danner grunnlaget for en drøfting av menighetens ideologi og

² I den senere tid har kirke – sekt dikotomien blitt utvidet blant annet fordi den er så sterkt knyttet til en historisk epoke i kristendommens historie. Eksempelvis har Roy Wallis’ skille mellom verdensbekreftende, verdensfornektende og verdenstilpassende bevegelser fått stor gjennomslagskraft. Se *The Elementary Forms of the New Religious Life* (Wallis 1984).

³ Eksempelvis Gilhus og Mikaelsson (1998).

⁴ Både Barker (1999) og Wallis (1984) bruker denne avgrensningen.

⁵ Enkelte hovedfagsoppgaver i kristendoms-kunnskap og sosiologi kan imidlertid nevnes: Augestad (1992), Gunleiksrud (1987) og Stai (1993).

virke i lys av teorier om samtidens religion. Foruten noen mindre brosjyrer utgitt av Kristen Tjeneste og en kort presentasjon av virksomheten på menighetens nettsider, er det stor mangel på skriftlige kilder om Kristen Tjeneste.⁶ Det var derfor naturlig å foreta et feltarbeid. Fremstillingen av menighetens ideologi bygger derfor hovedsakelig på eget feltarbeidsmateriale. Jeg har også benyttet meg av enkelte primærkilder som har sirkulert og blitt anbefalt i menigheten i denne perioden.⁷ Oppgavens første problemstilling formuleres dermed slik: Hva kjennetegner Kristen Tjenestes fremvekst og lære?

Foruten en slik deskriptiv vinkling, står en kulturanalytisk tilnærming sentralt i den teoretiske drøftingen. Kulturanalyse belyser forholdet mellom sosiokulturelle prosesser og menneskelig-moralsk mentalitet, og disse antas å stå i et dialektisk forhold til hverandre (Krogseth 2001:18). På denne måten undersøkes forholdet mellom allmennkulturelle tendenser, samtidsreligionens typiske trekk og Kristen Tjeneste.

Både kristen karismatikk og New Age kan betraktes som typiske religiøse bevegelser i vår tid, og disse vil derfor vies stor oppmerksomhet. Nyreligiøsiteten kan deles inn i nye religiøse bevegelser, New Age og uorganisert nyreligiøsitet, og organisasjonsform er et viktig skille mellom disse (Gilhus og Mikaelsson 1998). Den uorganiserte nyreligiøsiteten vil ikke bli behandlet i denne oppgaven. Gilhus' og Mikaelssons beskrivelse av den vestlige kulturen som nyreligiøs kultur hvor religionen er "smurt tynt utover" er allikevel en viktig kulturell forutsetning også i forhold til Kristen Tjeneste (ibid.). Nyreligiøsitetens innpass i kulturen og ulike grader av sosial organisering kan fremstilles som en modell bestående av konsentriske sirkler med glidende overganger (ibid. 13). Innerst i sirkelen befinner de mest engasjerte som eksempelvis livnærer seg på religion. Avstanden fra sirkelens kjerne indikerer mindre og mindre grad av formell tilknytning. I de ytre sirklene finner vi de som på deltid eller i fritiden er opptatt av nyreligiøsitet. Den formidable suksessen til filmatiseringen av Tolkiens *Ringenes herre* og J. K. Rowlings fortellinger om *Harry Potter* antyder hvilken appell magi og hekseri har i populærkulturen. På denne måten kan nyreligiøsiteten sies å gjennomsyre kulturen slik at de fleste på en eller annen måte berøres av den (ibid.).

Både innenfor New Age og nye religiøse bevegelser er det et stort mangfold hva organisering angår. New Age kjennetegnes av å være organisert som nettverk bestående av ulike interessefellesskap, mens nye religiøse bevegelser gjerne har en strammere organisasjon. New Age er imidlertid ikke hierarkisk organisert og har heller ingen sentralorganisasjon. Til tross for både et ideologisk mangfold og ulike grader av sosial organisering, er det vanlig å

⁶ <http://www.kristentjeneste.no>

⁷ Bøkene det dreier seg om er Bevere (2002), Bø (2002) og Edvardsen (1999).

peke på noen trekk som binder New Age sammen til en helhet. Forventningen om en kommende personlig og sosial transformasjon, en ny tidsalder, har tradisjonelt fungert som et samlende element (Melton 1992). Colin Campbells teori om “det kultiske miljø” kan betraktes som et forsøk på å formulere en slik indre koherens i New Age (1972). Campbell ser en felles kulturell bakgrunn eller mentalitetsramme som en mer stabil størrelse enn den religiøse organisasjonsformen “sekt” (ibid. 121). Det kultiske miljø kjennetegnes ved at det avviker fra den kulturelle ortodoksi og at det preges av en toletant og inkluderende holdning. Ifølge Campbell vokser det ut fra dette en felles bevissthet karakterisert ved gjensidig sympati og støtte innad i miljøet (ibid.). Religionshistorikeren Wouter Hanegraaff tar utgangspunkt i Campbells tese om det kultiske miljø i sin definisjon av New Age: “[...] New Age is synonymous with the cultic milieu **having become conscious of itself** as constituting a more or less unified ‘movement’” (1996:17). Religionssosiologen Paul Heelas bestemmer et fellestrekk i New Age som selvspiritualitet (“Self-spirituality”) (1996). Innledningsvis kan selvspiritualitet betegnes som en form for religiøsitet hvor selvet (det indre mennesket) blir religionens egentlige autoritet. Flere forskere har den siste tiden antydnet at det også er store likheter mellom kristen karismatikk og New Age.⁸ På denne måten gjøres det forsøk på å finne grunnleggende fellestrekk på tvers av nyreligiøsiteten. Dette reiser spørsmål om det kan identifiseres likheter mellom Kristen Tjeneste og New Age. En sammenligning av Kristen Tjeneste og New Age fungerer dermed som en utprøving av hypotesen om at det kan finnes et minste felles multiplum i nyreligiøsiteten. Problemstillingene i tilknytning til denne tematikken er: Finnes det likhetstrekk mellom Kristen Tjeneste og New Age? Hva består eventuelle likheter i, og hva kan dette fortelle om en minimumslikhet for nyreligiøsiteten?

1.3 Kilder og metode

Det kreves ingen formell teologisk skoleing for å forkynne i Kristen Tjeneste, og pastor Trygve Brekke er heller ikke utdannet teolog. Dette bærer forkynnelsen i menigheten preg av. Talene i Kristen Tjeneste er derfor primært oppbyggelige, ikke systematisk teologiske. Jeg har derfor sett det som min oppgave å rekonstruere menighetens lære slik den kommer til uttrykk gjennom menighetens forkynnelse, i intervjuer, i enkelte primærkilder og gjennom observasjon. I dette arbeidet har det vært nyttig å anlegge et komparativt perspektiv. Jeg har derfor latt menighetens lære belyses av teologiske særtrekk ved bevegelser menigheten har vært, og er, tett knyttet til. Spesielt viktig er dette i drøftingen av mulig læremessig

⁸ Se eksempelvis Heelas (1996), (2002) og Lucas (1992).

innflytelse fra restaurasjonsbevegelsen og fra trosbevegelsen. Den komparative vinklingen bidrar også til å plassere menighetens fremvekst i en nasjonale og internasjonale kontekst.

I den religionshistoriske tradisjonen har religionsfenomenologien representert et ideal om å beskrive religioner “fra den troendes ståsted”. Gjennom den dialogiske teori og metode peker Gavin Flood på viktige etiske og metodiske problemer med et slikt ideal (1999). Med utgangspunkt i hermeneutikken hevder Flood at all forståelse og kunnskap produseres fra en historisk betinget subjektiv base (ibid.). Forskningen kan derfor ikke være objektiv, men forståelse oppnås gjennom en “dialog” mellom forskeren og et gitt material. Denne fremstillingen er således å betrakte som et resultat av en “dialog” mellom egne spesifikke og allmennhistoriske, faglige og subjektive forutsetninger og det innsamlede feltarbeidmaterialet og faglitteratur. Det foreliggende resultat representerer ingen endelige fasitsvar, men det er en subjektivt forankret fremstilling av Kristen Tjeneste og den kulturelle kontekst menigheten inngår i.

Sosialantropologen Clifford Geertz’ skille mellom “erfaringsnære” og “erfaringsfjerne” begreper reflekterer en erkjennelse av at det er umulig å leve seg fullstendig inn i en annen persons erfaringer (1999). “Erfaringsnære” begreper brukes naturlig av informanter for å gjengi og beskrive erfaringer, følelser, tanker, forestillinger. Disse blir forstått av andre innad i miljøet og utgjør en egen språklig sjargong. De “erfaringsfjerne” begrepene er analytiske eller faglige termer som en spesialist bruker i formidlingen (ibid.). Et betegnende eksempel fra Kristen Tjeneste er det erfaringsfjerne begrepet “religion” som ikke brukes om egen virksomhet. I stedet brukes erfaringsnære begreper som “tro”, “personlig relasjon til Jesus”, “Veien, Sannheten og Livet” og “frihet”. En kombinasjon av erfaringsnære og erfaringsfjerne begreper synes å være en god måte å sonde mellom et innenfraperspektiv og et utenfraperspektiv.

1.3.1 Feltarbeidet

Antropologisk feltarbeid har sine aner i europeiske reisende borgere helt tilbake til 1200-tallet og Marco Polos beretninger fra Kina (Nielsen 1996). Sosialantropologiens metode har imidlertid blitt tatt opp også i andre fagtradisjoner, og det har blitt vanlig å undersøke egen kultur, ikke bare “fremmede” kulturer, på denne måten. I begge tilfellene balanserer forskeren mellom nærhet og distanse til feltet. En fordel med å studere egen kultur er at det kan være lettere å forstå informantens situasjon. På den andre siden kan det være vanskeligere å stille spørsmål ved det som tas for gitt når man selv er del av den kulturen som undersøkes (Thagaard 1998:71ff). Menigheten Kristen Tjeneste er en del av den kulturkrets

jeg selv kjenner, men representerer samtidig et element av fremmedhet. Fra ungdomstiden hadde jeg noe kjennskap til og erfaring med karismatiske miljøer, og mente derfor at jeg ville ha gode forutsetninger for å forstå. Jeg var allikevel spent på møtet med menigheten og menneskene der, og opplevde usikkerhet i forhold til både karismatikkens historie og teologi. “Å komme på feltarbeid for første gang er en egenartet erfaring”, sier antropologen Finn Sivert Nilsen (1996:40). “[...] du rusler inn på hjemstedet for første gang – som *feltarbeider*. Det er dette du har planlagt, hørt, lest og drømt om, og plutselig skjønner du at... *Nå begynner det*” (ibid.).

Å foreta et feltarbeid i en menighet er nok ganske ulikt å leve i sammen med en fremmed, gjerne før-industriell kultur. I løpet av noen få timer når menigheten samles skal mye utrettes. Det skal observeres og noteres, man skal forsøke å skaffe seg oversikt over miljøet og etablere kontakt. Som en fremmed, ikke-potensiell medlem må man også gå frem med forsiktighet. For mitt vedkommende var det også stor spenning knyttet til å tre inn i en ny sosial sammenheng, og jeg var spent på hvordan jeg ville bli mottatt. Massemedier har en tendens til å fremstille karismatiske miljøer på en lite flatterende måte, og jeg var derfor forberedt på en avventende mottagelse. Jeg antok at mitt prosjekt ville bli møtt med skepsis, og at jeg måtte gjøre meg deres tillit fortjent.

Mine fordommer viste seg å være bare delvis riktige. Mitt aller første møte med menigheten var en svært positiv opplevelse. Som en nylig utklekket feltarbeider dukket jeg opp en fredag ettermiddag på menighetens ungdomsmøte. Jeg hadde avklart med pastoren når mitt arbeid i menigheten ville starte, men var usikker på om noen i forsamlingen hadde blitt informert om dette. Jeg hilste kort på daværende ungdomspastor, Per Eivind Kvammen, som er en tidligere klassekamerat, og satte meg på bakerste benk. Dette ble for øvrig min “faste plass” i under menighetens møter.⁹ Energiske ungdommer og observante ledere bidro til at møtet ble langt mer smertefritt enn jeg kanskje hadde fryktet. Å ta godt imot besøkende er et viktig anliggende i menigheten, og det nøt jeg godt av. Flere ledere tok kontakt etter møtet og det ble tilbudt gratis pizza til alle de nye. Da kvelden var omme var jeg overveldet og lettet over den interessen som var blitt vist til mitt prosjekt og den hjertelige velkomsten jeg hadde fått.

⁹ Jeg trodde det ville være noen flere nysgjerrige “tilskuere” der bak, men det viste seg at jeg ble mer synlig der enn noen andre steder. At dette ble min faste plassering kom også av den gode oversikten jeg hadde derfra. Jeg var også redd for at det ville bli oppfattet som hyklerisk dersom jeg ga inntrykk av å delta i de religiøse aktivitetene samtidig som jeg ikke bekjente meg til den kristne tro. Jeg ønsket heller ikke å bli for nærgående i mine iakttagelser.

Skepsisen meldte imidlertid sin ankomst etter kort tid, og to spørsmål eksemplifiserer denne skepsisen. For det første ble jeg spurt om mitt personlige forhold til den kristne tro. Selv om jeg var forberedt på spørsmålet, kom det ofte brått på og tidligere i relasjonen enn jeg hadde ventet. Det er vanskelig å vite hva den enkelte tenkte da det ble klart at jeg ikke bekjente meg til den kristne tro. En informant bemerket imidlertid etter intervjuet hvor positivt overrasket han var over at jeg ikke var opptatt av å diskutere troen, men å lytte. Dette kan tyde på at medlemmers kontakt med ikke-troende ofte er preget av debatter hvor de inntar en forsvarsposisjon. Jeg opplevde også at det ble etablert et klart skille mellom meg som ikke-troende og de troende, og det ble ikke forventet at jeg ville forstå menigheten siden jeg ikke var frelst. På denne måten oppstod det et tydelig skille mellom meg som “outsider” og menighetens medlemmer som “insidere”. Jeg fikk inntrykk av at den eneste “riktige” responsen på sann forståelse av menighetens forkynnelse, var omvendelse. Derfor kan min uforandrede religiøse overbevisning ha blitt tolket som en demonstrasjon av manglende forståelse. For meg var imidlertid ikke forståelse knyttet til egen erfaring av det transcendent. En slik erfaring ble gjerne fremstilt som den eneste måten å virkelig forstå, og det ante meg at denne holdningen var grunnen til at flere forventet å bli misforstått og feiltolket. For mange var det en selvmotsigelse at jeg mente selv at jeg forstod, men allikevel valgte et agnostisk ståsted – flere kunne ikke godta dette, og mente at noe manglet i min forståelse. Det var dermed alltid et misjonerende motiv til stede i samtaler og intervjuer.

Under feltarbeidet hadde jeg adgang til menighetens åpne møter. Jeg fikk imidlertid ikke delta på bønnemøter (til tross for at disse også er åpne) og cellegruppemøter. Grunnen til dette var at det foregår ting på slike møter som ble betraktet som for personlig til å bli gjort til gjenstand for en undersøkelse. Menigheten forbeholdt seg dermed retten til å beskytte den enkelte mot min undersøkelse. Det andre spørsmålet som viser den skepsis jeg møtte, er spørsmålet om jeg hadde klarert arbeidet mitt med pastoren. Til tross for at godkjenning fra ledelsen kan medføre at forskeren kan bli oppfattet som ledelsens utsending, kan dette ha fungert motsatt i Kristen Tjeneste (Thagaard 1998:54). Jeg fikk inntrykk av at pastorens godkjenning av prosjektet ga den troverdighet og profesjonalitet som var nødvendig for den enkeltes tillit til meg.

Etter noen uker i menigheten ble det bestemt at jeg skulle ha en egen kontaktperson i lederskapet. På denne måten kunne jeg ha noen å henvende meg til, og menigheten kunne ha en viss innflytelse over hvem jeg intervjuet. Dette var et forslag som kom fra lederskapets side, og umiddelbart opplevde jeg dette som en form for kontroll. På det tidspunktet hadde jeg imidlertid fått flere avslag på forespørsler om intervjuer. Til tross for at de metodiske

implikasjonene dette ville ha for oppgaven bekymret meg, trengte jeg sårt å komme i gang med intervjuene. Jeg forstod også at forslaget var ment som en hjelp, og var oppriktig rørt og takknemlig for denne omtanken. Det var altså med menighetens hjelp jeg kom i kontakt med flere av informantene. Jeg fikk oppgitt flere navn som jeg ble anbefalt å kontakte. Dette var personer som ble betraktet som interessante for meg eller gode representanter for menigheten.¹⁰

Selv om flere ungdommer tilbød å la seg intervju, ønsket jeg et utvalg bestående av voksne. Ettersom undersøkelsen skulle omhandle identitet, prøvde jeg på denne måten å unngå den identitetsproblematikken som ungdomstiden gjerne medfører. Kvalitative undersøkelser er ikke statistisk representative, men kan baseres på forholdsvis små utvalg (ibid. 16). Jeg forsøkte imidlertid å skaffe informanter av begge kjønn og i ulike aldre. Flere av de jeg kom i kontakt med hadde lederverv og var synlige i menighetens møter. Jeg forsøkte også å komme i kontakt med noen som ikke var like engasjert. Det viste seg imidlertid at selv personer uten lederverv var sterkt engasjerte selv om de ikke var synlige som ledere. Utvalget av informanter har en overvekt av medlemmer som er svært engasjerte i menighetslivet, og bare to av informantene er uten klare verv. De ble altså rekruttert ut fra de jeg selv kom i kontakt med og ut fra listen med navn kontaktpersonen anbefalte. Forespørselen om å la seg intervju kom derfor alltid direkte fra meg, enten ansikt til ansikt eller pr. telefon. Ettersom materialet skulle brukes til å fremstille menighetens ideologi, representerer en slik skjevhet et mindre problem enn dersom materialet skulle representere et tverrsnitt av menighetens medlemmer. Intervjuene ble hovedsakelig avholdt enten i menighetens lokaler eller jeg ble invitert hjem til informanten. Jeg hadde på forhånd utarbeidet en intervjuguide, og la opp til et delvis strukturert opplegg hvor temaene i intervjuet var fastlagt, men rekkefølgen fleksibel (ibid. 81). Fortrinnsvis ble det gjort lydopptak av intervjuene, men ved to tilfeller ble det foretatt notatintervjuer.¹¹

Det er flere utfordringer i intervjusituasjonen. Både det å stille spørsmål som oppleves som relevante for informanten og å kontinuerlig vurdere hvor det er viktig å med oppfølgingsspørsmål er aktuelle eksempler (ibid. 82). Også balansen mellom å lytte, gi respons og det å drive samtalen videre er utfordringer som kan være krevende. Som jeg nevnte, var alle intervjuene i større eller mindre grad preget av et misjonerende motiv. En informant understreket at hun ønsket å gjennomføre intervjuet til tross for at hun befant seg i en personlig krise. Dette var motivert av et ønske om å fortelle om hvor sterkt Gud hadde

¹⁰ Noen informanter skaffet jeg også uten kontaktpersonens anbefaling.

¹¹ Ved ett tilfelle ønsket også informanten å gjøre opptak av samtalen.

grepet inn i hennes liv. Ved et annet tilfelle vedgikk informanten at han betraktet intervjusituasjonen som en anledning til å så en spire av Guds ord i meg. Et mer eller mindre bevisst ønske om å formidle hvordan det “egentlig” er å være kristen, for på den måten å fremstille dette som attraktivt, kan ha bidratt til en argumentasjon mot mine antatte feilaktige fordommer om hva det vil si å være kristen. På denne måten kan intervjumaterialet gi en noe overdrevet positiv fremstilling av kristenlivet og menighetslivet. Fortellinger om egne erfaringer viser allikevel hvordan den enkelte oppfatter og anvender menighetens forkynnelse i individuelle livssituasjoner.

Et grunnprinsipp for etisk forsvarlig forskningspraksis er kravet om konfidensialitet (ibid. 22). Dette innebærer at all informasjon informantene gir behandles konfidensielt og at den enkelte anonymiseres i fremstillingen. Ettersom Kristen Tjeneste er et lite og gjennomslukt miljø, antok jeg det kunne bli vanskelig å skjule informantenes identitet. Selv om ingen av informantene ba om å bli anonymisert, har jeg i hele prosessen tilstrebet nettopp dette. Jeg ønsket derfor ikke at noen skulle vite hvem som var intervjuet. Ingen fra menighetens lederskap visste hvem av dem som var oppført på listen jeg kontaktet og heller ikke hvem som sa ja. I etterkant har imidlertid enkelte selv stått frem som informanter til tross for at jeg advarte mot dette. Respekten for individets privatliv ligger til grunn for slike forholdsregler. I intervjuene ble det dessuten tatt opp tema som kan oppleves som sensitive å se på trykk i ettertid. Det ikke er relevant for min undersøkelse å avdekke personlige opplysninger om informantene. Av hensyn til den enkeltes anonymitet har jeg derfor ikke nummerert utvalget, men alle refereres til i ubestemt form. Hvilke sitater som er hentet fra samme person holdes dermed skjult for å hindre at enkeltindivider gjenkjennes. Alle som har lederverv, forkynner eller gir vitnesbyrd i menigheten betraktes imidlertid som offentlige personer, og disse presenteres med fullt navn.

Jeg førte feltdagbok under de seks ukene feltarbeidet varte. Under hvert møte forsøkte jeg å notere det som skjedde samt egne refleksjoner. Alt fra enkeltindividers handlinger, hvilke sanger som ble sunget, innholdet i forkynnelsen, inntrykk og umiddelbare tolkninger ble notert. Mens inntrykkene var ferske, vanligvis samme dag, ble notatene ført inn i feltdagboken. Feltarbeidsmaterialet består dermed av egne observasjonsrapporter fra 14 møter i menigheten og 4 taler fra møter jeg ikke har deltatt ved¹², 3 primærlitterære verk og 7 dybdeintervjuer av informanter. I tillegg til dette har jeg intervjuet menighetens pastor, Trygve Brekke, daværende ungdomspastor Per Eivind Kvammen og Astrid og Kåre Kristing

¹² Disse var for salg i menigheten.

som er medlemmer i menighetens eldsteråd. Foruten disse kildene fra menigheten, har Tore Lende vist en spesiell interesse for prosjektet, og han ble derfor en viktig informant og inspirator. Lende var en sentral person i den norske restaurasjonsbevegelsen og vil bli nærmere presentert i kapittel 2.

1.3.2 Kulturanalyse

Sosiologien har tradisjonelt tillagt strukturelle faktorer stor forklaringskraft. Fra og med 1960-tallet har imidlertid flere forskere registrert en “kulturalistisk” vending på flere felt (Krogseth 2001:16). Postmodernismen kan eksempelvis forstås gjerne som “kulturalistisk” reaksjon på moderniteten, og både metodisk og tematisk ser vi en økt interesse for de kulturelle aspektene (ibid.). Sosiologen Ivar Frønes mener til og med at kulturelle forklarings gjennomslagskraft kan betegnes som “kulturens hevn” innenfor sosiologien (1990). “En kulturalistisk sosiologi lar det kulturelle få en mer selvstendig betydning enn om det var en avhengig “variabel” – eller et forsinket etterslep – i forhold til det materielle og strukturelle”, sier Krogseth (2001:16). Selv gir han kultur- og mentalitetsaspektene forklaringsprestisje når han forklarer sosial endring og stabilitet gjennom en anvendelse av den kulturanalytiske metoden. Den kulturanalytiske metoden kan på denne måten kontrasteres mot tradisjonell sosiologisk og historisk analyse, og snarere beskrives som en kontekstuell, kulturhermeneutisk, kulturkomparativ og kulturdiagnostisk metode (ibid. 15ff).

Innenfor et kulturanalytisk perspektiv betraktes “kultur” som det mønster som binder sammen ulike kulturelle deler til en helhet (Hastrup og Ramløv 1989:9). I egen kultur kan slike grunnleggende mønstre være vanskelige å få øye på. Den kulturanalytiske metoden anvender ulike teknikker for å synliggjøre slike usynlige mønstre og forbindelser. Som kulturhermeneutikk foregår forskningsprosessen som en dialektikk mellom to prosesser: Delaspekter analyseres i forhold til helheten og helheten spores i sammenhenger bak tilsynelatende tilfeldige deler (ibid.). Ved å analysere det fortrolige som fremmed kan mønstre i egen kultur synliggjøres.¹³ “Kultur” betraktes altså som relasjoner og relasjonssystemer som skapes subjektivt som en *analytisk implikasjon*, ikke som en empirisk og objektiv størrelse (Hastrup 1989:14f).

For å forstå, inndelegge, klassifisere og tildele verdi, bruker vi kulturelle kategorier. Noen ganger forstås en kulturell kategori best som et knippe begreper (for eksempel fred og ro, stille og rolig), andre ganger som ett sentralt begrep (for eksempel naturen) (Gullestad 1990:84).

¹³ Se for eksempel Miner (1999).

Begrepene “medkulturell” og “motkulturell” beskriver sentrale holdninger i Kristen Tjeneste og er sentrale for å forstå menigheten. Begrepene knyttes også til en videre kontekst hvor jeg vil forsøke å synliggjøre en mulig forbindelse mellom Kristen Tjenestes form og innhold og øvrige kulturelle forhold. En kulturhermeneutisk sontring mellom helhet (forstått som tendenser i allmennkulturen og i det religiøse liv) og Kristen Tjeneste som et enkeltfenomen er derfor sentralt i oppgaven.

1.4 Innledende presentasjon av Kristen Tjeneste

Menigheten Kristen Tjeneste ble etablert som et husfellesskap hjemme hos Barbro og Trygve Brekke i 1978. Menighetens 25-års jubileum kunne derfor feires i 2003, og den teller i dag 332 medlemmer.¹⁴ I 1990 ble den private stiftelsen Kristen Tjeneste etablert.¹⁵ Stiftelsens formål er å forvalte Menigheten Kristen Tjenestes samlede økonomi som består av eiendeler, formue og inntekt.¹⁶ Leif Emil Brekke antyder at man valgte å registrere gruppen som privat stiftelse fordi det ikke var ønskelig å legge den åndelige styringen av menigheten inn under fylkesmannens tilsyn slik registrering som religiøst trossamfunn ville innebære (2/10-02). På denne måten skilles det klart mellom de praktiske og økonomiske (sekulære) og de åndelige delene av menighetens virksomhet. Helt fra 1992 har menigheten mottatt statlig og kommunal støtte, men det er først fra og med 1994 er det registrert søknad om statstøtte på grunnlag av medlemstall. Dette indikerer at menigheten har blitt registrert også som religiøst trossamfunn. Det må altså skilles mellom Stiftelsen Kristen Tjeneste som er en privat stiftelse og Menigheten Kristen Tjeneste som er et registrert trossamfunn.

I stiftelsen Kristen Tjenestes årsberetning fra 1993 er det oppgitt opplysninger om utviklingen av menighetens medlemstall fra og med 1990.¹⁷ I hele perioden har det skjedd en stabil økning i medlemstallet fra 204 medlemmer i 1990 til 352 i 2004. I perioden fra 1993 til 1997 ble det også oppgitt hvordan medlemmene fordelte seg i aldersgruppene “over 18 år”, “13 – 18 år” og “under 13 år”. I 1993 var det 152 medlemmer over 18 år, mens dette tallet steg til 209 i 1997. Det høyest registrerte medlemstallet var i 2002 da 419 medlemmer var

¹⁴ Tall fra 2004. Se for øvrig skjematisk fremstilling av utviklingen i medlemstall på side 118.

¹⁵ I brosjyren *Velkommen til Kristen Tjeneste* hevdes det at de formelle sidene ved menighetens virksomhet ble ivarettatt fra og med 1988, dette stemmer ikke med dokumentasjon fra fylkesmannes kontor.

¹⁶ I perioden 1990-1995 bestod styret i stiftelsen Kristen Tjeneste av Trygve Brekke, Åsulf Kvammen, Per Brekke, og Leif Emil Brekke. I 1995 ble styret utvidet med Gunnar Aasland. Alle disse har i denne perioden vært medlemmer i menighetens eldsteråd. I 2003 ble Åsulf Kvammen og Per Brekke erstattet av Kåre Kristing, og styret består i dag av disse fire medlemmene.

¹⁷ Dette var det første året stiftelsens forvaltningskapital overskred 500 000, og som dermed forpliktet til registrering av regnskap og årsberetning.

registrert. I 2003 ble det notert et rekordhøyt utmeldingstall med hele 79 meldte seg ut. Det totale medlemstallet for 2003 ble dermed på 352.

I årsberetningen fra 1993 går det frem at menigheten driver førskole og korttidsbarnehage to dager i uken for barn i alderen 3-5 år. Førskoletilbudet ble lagt ned i 1994, mens barnehagedriften videreføres og utvides til fire dager fordelt på to aldersgrupper i 1995. Dette tilbudet opprettholdes i 1996, og anses som forberedelse til etableringen av egen kristen privatskole. Barnehagedriften videreføres i uendret form både i 1997, 1998 og 1999. Høsten 2000 startet menigheten Stavanger Kristne Friskole som da hadde 17 elever i tillegg til at barnehagedriften ble videreført i uendret form. Elevtallet ved denne skolen økte til 46 i 2001 og til 123 i 2003. Barnehagetilbudet har utvidet tilbudet til 12 plasser for barn i alderen 0-6 år, og har åpent 5 dager i uken. I 2003 hadde menigheten 24 hel/deltidsansatte fordelt på menighetsdrift, barnehagen og skolen.

Stiftelsen Kristen Tjenestes viktigste inntektskilde er gaver og tiende fra medlemmer i forsamlingen, men også kommunale og statlige tilskudd utgjør en viktig inntektskilde. De største utgiftspostene har i hele perioden vært knyttet til leie av lokaler, kostnader ved nybygg og vedlikehold av disse, og dernest lønnsutgifter i forbindelse med barnehagedrift og skole. I tilknytning til driften av menigheten har Barbro Brekke vært deltidsansatt i forbindelse med sjelesorgsarbeid fra og med 1993. Først i 1996 ble også Trygve Brekke tilsatt i en deltidsstilling for sitt virke som menighetens pastor. Fra og med 1997 har menigheten også hatt en lønnet ungdomsarbeider (ungdomspastor) i en deltidsstilling. I 1999 ble sjelesorgsarbeidet utvidet med en ny deltidsstilling. I 2000 skjedde det en fordobling av antall ansatte i stiftelsen. Fem var ansatt i forbindelse med menighetsdriften, tre i forbindelse med barnehagen og fire i forbindelse med Stavanger Kristne Friskole. Det oppgis ikke hvor store deltidsstillingene er, og fra og med 2000 rapporteres det om heltidsstillinger uten at det går frem hvilke stillinger dette gjelder. Stillingene i forbindelse med driften av menigheten var i 2003 pastorparet, en ungdomspastor, en sjelesorgsarbeider, en regnskapsfører og en udefinert stilling. I forbindelse med driften av barnehagen og skolen er 18 personer lønnet.

I menigheten Kristen Tjeneste er eldsterådet den øverste ledergruppen. Denne gruppen består av Trygve og Barbro Brekke samt fem andre ektepar.¹⁸ Trygve Brekke anslår at det totale antallet ledere på mellomplanet er 60-70 (Brekke 19/12-02). Viktige lederverv i menigheten er eksempelvis cellegruppeledere og Jesusgruppeledere, lovsangsteam, forbønnsteam og ledere i barne- og ungdomsarbeid. Til tross for at forsamlingens

¹⁸ Under feltarbeidet bestod eldsterådet av Trygve og Barbro Brekke, Åsulf og Ingrid Kvammen, Astrid og Kåre Kristning, Per og Anne Brekke, Leif Emil og Sølvi Brekke og Randi og Gunnar Aasland.

selvstendighet understrekes på det sterkeste innad, er den ideologiske arven fra restaurasjonsbevegelsen betydelig. Dette kommer eksempelvis til syne i menighetens vektlegging av cellegrupper. En cellegruppe er et husfelleskap innenfor menighetens rammer. Den er en mindre gruppe bestående av ca 10-15 medlemmer som samles til åndelig oppbyggelse, lovprisning, forbønn og undervisning, utenom menighetens gudstjeneste. Gruppen ledes av en eller flere, ofte ektepar, som anses som mer “modne” enn medlemmene. Alle medlemmene oppfordres til å delta i cellegrupper eller Jesusgrupper for ungdom, og det anslås at 90 % av medlemmene er med i slike grupper (ibid.). Gjennom cellegruppene organiseres også KT-Action. Dette er en konkret iverksetting av det kristne nestekjærlighetsbud. Annenhver onsdag gjør gruppen noe konkret for privatpersoner eller institusjoner.¹⁹

For øvrig har menigheten gudstjeneste hver søndag og formiddagsmøte hver tirsdag. Hver fredag er det ungdomsmøte. Alle møtene er typisk karismatiske. Dette betyr at møtet starter med nesten en time lovsang, deretter er det tale, og til slutt lovsang med anledning til forbønn. Lovsangen ledes av et team bestående av mellom fem og ti personer, både kvinner og menn. Instrumentbruken varierer etter individuelle evner og interesser, men både trommer, akustisk og elektrisk gitar, bass, og keyboard tas i bruk i lovsangen. Lovprisningen blir ofte en emosjonell del av møtene, og karismatisk atferd oppfordres både konkret og implisitt ved hvordan forsangere ter seg på scenen. Fri og emosjonell lovsang betraktes gjerne som et tegn på at tilbedelsen er autentisk og oppriktig. Spontan dans, tungetale, høye utrop av “amen” og “halleluja”, kneling og flagging er vanlige fenomener i denne delen av møtene. Pastoren er aktiv i gudstjenesten selv om han ikke selv forkynner. I løpet av feltarbeidet stod han selv for kun en av talene. Dette skyldes nok delvis at pastoren var mye på reise i denne perioden, men det er svært vanlig at andre enn pastoren selv forkynner.²⁰ Barbro Brekke er den enkeltpersonen som hyppigst talte til menigheten i denne perioden.

1.5 Oppgavens struktur

I oppgavens fire første kapitler presenteres menighetens fremvekst og lære. I det andre kapitlet redegjør jeg for menighetens bakgrunn og fremvekst i perioden fra 1970 frem til i dag. I tredje og fjerde kapittel drøftes menighetens ideologi, og jeg har her lagt vekt på bibelsyn, menneskesyn, syn på menigheten, historiesyn og virkelighetsoppfatning. Disse

¹⁹ Eksempler på slike aktiviteter er hjelp til flytting, maling og lignende. Menigheten har også forpliktet seg til å hjelpe Evangeliesenteret. En gruppe bidrar med helgevakter og åndelig støtte ved senterets møter og det samles inn mat og ved menighetens møter som gis til senteret.

²⁰ Dette går frem av menighetens talekassetter som er opptak av gudstjenestens tale.

kapitlene har derfor en beskrivende karakter. Fra og med kapitel fem skjer det en glidende overgang til mer teoretiske perspektiver. Kapittel fem er en kortfattet innføring i sekulariseringsdebatten og betraktes som en innfallsvinkel til de viktigste religionshistoriske tema knyttet til teorier om samtidens religion, viktige samfunnsmessige utviklingstrekk og som en bakgrunn for Kristen Tjenestes kulturkritikk. Kapittel seks er en drøfting av mulige likhetstrekk mellom Kristen Tjeneste og New Age, og det tas her utgangspunkt i Phillip C. Lucas tese om en 4. "Great Awakening". Kapitlene sju og åtte tar opp ytterligere likheter mellom disse bevegelsene hva kulturkritikk og medkulturelle trekk angår. Avslutningsvis foretas en oppsummerende kulturalanalytisk drøfting av Kristen Tjeneste.

2. Bakgrunn for og fremveksten av menigheten Kristen Tjeneste

The house church attempts to create a society of the people of God [...]. The House Churches are the tribes of who are now entering the Kingdom of God, for the House Church provides not only a fundamentalist theology based upon a literal interpretation of the Bible but an alternative society (Thurman 1982:13).

Det er vanskelig å plassere Kristen Tjeneste innenfor kun én retning. To bevegelser skiller seg imidlertid ut som spesielt sentrale påvirkningskilder. Restaurasjonsbevegelsen er viktig for å forstå menighetens bakgrunn og fremvekst, mens trosbevegelsens innflytelse er av nyere dato. Jeg vil kun konsentrere meg om disse to bevegelsene og Kristen Tjenestes nære bakgrunn. Forestillingen om at Gud gjør noe helt nytt synes å være utbredt i karismatiske miljøer. Det er derfor grunn til å minne om den historiske kontinuitet fra 1700-tallets vekkelsestradisjon til 1800-tallets hellighetsbevegelse som pinsebevegelsen har sine røtter i.²¹ Disse forbindelseslinjene fortsetter fra pinsebevegelsen til den karismatiske vekkelsen og videre til restaurasjonsbevegelsen og trosbevegelsen, som altså står i direkte kontakt med Kristen Tjeneste.²² Menigheten har hentet tankegods fra begge de sistnevnte bevegelsene, og jeg vil her gi en kort presentasjon av disse. Deretter vil jeg redegjøre for fremveksten av menigheten Kristen Tjeneste.

2.1 Bakgrunn

2.1.1 Restaurasjonsbevegelsen

Restaurasjonsbevegelsen var en av Storbritannias raskest voksende kristne bevegelser på 1980-tallet. Allerede på 1990-tallet ble flere av nettverkene oppløst, men mange fortsatte i endret form og noen har fortsatt virksomheten i uendret form (Walker 1998:17-25).

Begrepet “bevegelse” bør her oppfattes som et mangfold av nettverk bestående av husmenigheter og frimenigheter.²³ “Restorationism was not a new version of classical Pentecostalism as I mistakenly thought in 1985: it was a syncretistic amalgam of classical, renewalist and independent streams”, forklarer Walker (1997:32). De historiske forløperne til restaurasjonsbevegelsen spores tilbake til eskatologiske bevegelser som Edward Irvings katolske apostoliske kirke og den tidlige Brethren-bevegelsen. Begge disse hevdet at Jesu

²¹ Se Noll (2003) for 1700-tallets vekkelsestradisjon, Lie: *Helbredelse ved tro...* for 1800-tallets *Faith-Cure* hellighetsbevegelse, Bloch-Hoell (1964) for pinsebevegelsens opprinnelse, utvikling og særtrekk og Engelsviken (1995) for nyere vekkelsestradisjon – Toronto-bevegelsen.

²² Den karismatiske vekkelsen er en fornyelse av de tradisjonelle kirkesamfunn som legger vekt på Den Hellige Ånds virke i den enkelte. Særlig vektlegges en radikal endring i den troendes liv og/eller tjeneste og erfaringer av Den Hellige Ånd som ledsaget av tegn eller bevis på Åndens nærvær (*Dictionary of Pentecostal and Charismatic...* s. 130). Fra og med 1970 har den karismatiske vekkelsen fått innpass i Den norske kirke gjennom Oase bevegelsen.

²³ Menigheter som ikke er formelt tilknyttet tradisjonelle, historiske kirkesamfunn.

gjenkomst var nært forestående. Den klassiske pinsebevegelsen og den karismatiske fornyelsesbevegelsen er mer direkte forløpere. Uavhengige strømninger som Plymouthbrødrene er imidlertid også en sentral inspirasjonskilde til restaurasjonsbevegelsen.²⁴

Som navnet antyder står forestillingen om gjenoppretting sentralt i denne bevegelsen. Ved å gripe tilbake til en idealisert nytestamentlig menighetsordning, den “opprinnelige strukturering” av det kristne fellesskap, søkes et revitalisert menighetsliv. Restaurasjonen omfatter derfor først og fremst menighetsordning og menighetsliv. Idealet for menighetsordning hentes fra den nytestamentlige tiden da menigheten angivelig fungerte etter Guds opprinnelige plan – ut fra embetene beskrevet i Efeserne 4, 11.²⁵ Det antas dermed en positiv sammenheng mellom riktig organisering av det kristne fellesskap og åndelig velsignelse som vekkelser og utgytelse av Den Hellige Ånd. Ifølge restaurasjonsbevegelsen gikk den nytestamentlige, opprinnelige, formen for kristendom tapt ettersom kirken ble institusjonalisert. Perioden mellom ca 200 og 1500 e. Kr. betraktes gjerne som en forfallshistorie bestående av læremessig forfall og frafall fra bibelsk praksis. Innføring av barnedåp, økende ritualisme og sakramentalisme er således forfallsmarkører (Hodne 1999:39).²⁶ Kirkehistorien tolkes altså som en treleddet utvikling hvor den første fasen (“urkirken”) oppfattes som en “gullalder”, og den andre fasen (200 – 1500 e. Kr) som et forfall. Den siste fasen (1500 – til vår tid) betraktes som en suksessiv utvikling mot en ny “gullalder” hvor nøkkelen til forløsningen ses i gjenoppbyggelse av flere “glemte” bibelske sannheter (ibid. 31, 40-43).

Reformasjonen betraktes som startpunktet for en åndelig oppvåkning, en utvikling hvor flere historiske strømninger og bevegelser representerer gjenoppdagelse av fundamentale sannheter. På denne måten hevdes det at reformasjonen revitaliserte “sannheten” om rettferdiggjørelse ved tro og Bibelens overordnede stilling i forhold til tradisjonen. En rekke andre sannheter har tilsynelatende blitt gjenopprettet frem mot vår tid. Anabaptistene får æren for å gjenoppgå den “sanne” dåp – voksendåpen, kongregasjonalismen oppdaget lokalmenighetens selvstyre, ved metodismen oppdages helliggjørelsen og gjennom Frelsesarmeen ble det guddommelige sosiale engasjement oppdaget. Plymouthbrødrene tildeles en spesielt viktig rolle, noe som kan skyldes at flere sentrale ledere i

²⁴ Se for øvrig Walker 1998:228-267 for grundig redegjørelse for ulike påvirkningskilder til Restaurasjonsbevegelsen.

²⁵ Efeserne 4, 11-12: “Det er han som gav sine gaver: Han satte noen til apostler, noen til profeter, noen til evangelister, noen til hyrder og noen til lærere. Han gjorde det for å utruste de hellige så de kan utføre sin tjeneste, og Kristi legeme kan bygges opp”.

²⁶ Ritualisme oppfattes som begrensende på et levende og karismatisk menighetsliv og skepsis mot sakramentalisme skal ha innført mystikk og magi i kirken (ibid.).

restaurasjonsbevegelsen hadde bakgrunn derfra. Plymouthbrødrene betraktes som kimen til en fullstendig gjenoppdagelse av en nytestamentlig menighetsordning gjennom det allmenne prestedømmet. Både den klassiske pinsebevegelsen og den karismatiske fornyelsesbevegelsen anses som sentrale i forhold til gjenoppdagelsen av “sannheten” om Åndens dåp og nådegavenes funksjon for menigheten og den enkelte (ibid. 41-43).

Restaurasjonsbevegelsens opprinnelse knyttes til Arthur Wallis’ og David Lillies lederkonferanser på slutten av 1950 og begynnelsen av 1960-tallet.²⁷ Det sentrale tema på disse konferansene var å drøfte en ny menighetsstruktur som de mente var avgjørende for å kunne romme og tåle utgytelsen av Guds ånd. Den “nye vinen”, endetidsvekkelsen, måtte fylles i “nye skinn”, det vil si i nye strukturer. Flere av de lederne som kom til å bli sentrale i restaurasjonsbevegelsen var til stede på disse konferansene, og disse regnes derfor som bevegelsens kime.

Ifølge restaurasjonsbevegelsen var det én bibelsk måte å ordne menigheten på. Læren om og innføringen av denne ble betraktet som en av de siste sannheter som gjenstod i en fullstendig gjenopprettelse av Guds rike på jorden. Denne menighetsordning bygger hovedsakelig på Efeserne 4, 8-12, hvor vers 11-12 understrekes spesielt. På 1960- og 1970-tallet ble det etablert mange uavhengige husmenigheter som kom under ulike apostlers tilsyn. På denne måten kom husfellesskapene til å bli organisert i nettverk hvor en apostel hadde tilsyn med flere ulike menigheter. Perioden fra 1970-1974 beskrives som en tid preget av stor begeistring. Forskjellige husgrupper oppdaget hverandre, og de hadde mange felles erfaringer og visjoner. De opplevde en frigjøring fra religiøs formalisme, og hadde store forventninger til hva Gud ville gjøre i de siste tider. Husgruppene utgjorde imidlertid ikke noen selvbevisst bevegelse på dette tidspunktet (Walker 1998:66).²⁸

Gjenopplivelse av bibelske “sannheter” ble betraktet eskatologisk, og ettersom flere og flere sannheter ble restaurert ble det forventet at endetidsmenigheten ville fremstå som “enda mer kraftfull, vital og moden enn urkirken” (Hodne 1999:47). På denne måten handlet det ikke bare om en gjenoppdagelse av en mer opprinnelig og “ekte” form for kristenliv, strukturelt og åndelig, men en gjenreisning av Guds opprinnelige plan. Dette vil ifølge restaurasjonsteologien utløse en enda sterkere utgytelse av Ånden enn det kirkehistorien tidligere har sett. “Restaurasjonen vil bestå i at Gud bringer til syne og virkeliggjør alt han hadde planlagt for sin menighet, og at han innfrir alle sine løfter for menigheten”, forklarer

²⁷ Konferansene ble holdt i 1958, 1961, 1962 og 1965 (Walker 1998:53).

²⁸ Joyce Thurman behandler ikke dette som en bevegelse, men identifiserer ulike “linjer” eller typer husfellesskap som hun mener er nært beslektet. Disse tre er The Harvestime Churches, fellesskap under pastor G. W. Norths lederskap og kirken ved South Chard (1982).

Hodne (ibid. 31). På denne måten formidlet restaurasjonsteologien et optimistisk syn på endetiden. Gjennom restaurasjonsbevegelsen ville de siste gjenstående sannheter bli gjenopprettet. Ifølge egen selvforståelse ville en endelig gjenoppbyggelse av Guds menighet, vekkelse og forløsning av Guds Ånd ledsage bevegelsens virke (ibid. 48).

Fra og med 1970 ble det holdt møter i London hvor ledere for ulike husfellesskap kom sammen til lovprisning og forkynnelse. "Nobody formally led, but instead, free expression was the norm, and the sense of freedom itself generated a strong sense of unity", beskriver Walker (1998:68). Disse møtene samlet først rundt hundre deltakere, men snart steg antall deltakere til nærmere 500. Både ledere og andre interesserte møtte opp, og ved utgangen av 1971 hadde det utkrystallisert seg et lederskap. John Nobles rolle var sentral, men også George Tarleton, David Mansell, Gerald Coates, Terry Virgo, Hugh Thompson, Maurice Smith og Ted Crick var viktige ledere i Sørøst-England. I vest og sørvest var Graham Perrins og Peter Lyne fremtredende skikkelser (ibid. 71). Samtidig som kretsen rundt John Noble, London-brødrene, utviklet seg i sør, stod en annen sterk og karismatisk leder frem i Nord-England. Bryn Jones startet et velorganisert fellesskap i Bradford allerede i 1969. Sammen med broren Keri startet han et arbeid som kom til å få stor innflytelse ikke bare i Nord-England, men også utover landets grenser.

I 1971 kalte Arthur Wallis sammen en gruppe ledere for å diskutere eskatologi.²⁹ Wallis var nå overbevist om at Jesus snart ville komme tilbake til jorden for å regjere i herlighet, men også om at Han ville legge et grunnlag for sitt rike før gjenkomsten. Det var dette grunnlaget Wallis ønsket å diskutere med de andre. Det ble snart klart for disse lederne at de allerede stod i apostoliske og profetiske tjenester gjennom fellesskapene som var etablert. De som hadde grunnlagt husmenigheter ble betraktet som apostler og mange ble i tillegg regnet som profeter på grunnlag av deres profetiske gaver.³⁰ De mente at Efeserne 4, 8-12 var den bibelske bakgrunnen for de eskatologiske profetiene og det ble bestemt å utvide lederkretsen til fjorten, dette etter nytestamentlig modell. Alle apostlene skulle etablere en personlig og forpliktende pakt seg imellom hvor de gjensidig underordnet seg hverandres autoritet og gjensidig anerkjente hverandres virke. Mange husmenigheter hadde vært uten lederskap og opplevde at de gjennom innordningen under en apostel fikk åndelig beskyttelse. Dette var trolig også

²⁹ Gruppen som kom sammen bestod av Arthur Wallis, Peter Lyne, Bryn Jones, David Mansell, Graham Perrins og Hugh Thompson. Som følge av Bryn Jones' profeti "Seven shall be your number, and thrice shall you meet", ble det bestemt å inkludere John Noble (ibid. 76). Det var disse syv som selvironisk kalte seg "The Magnificent Seven".

³⁰ En av mine informanter understreket at de selv aldri brukte betegnelsen apostel, verken i forhold til ledere i England eller lokale ledere, men at de betraktet hverandre som likestilte venner.

uttrykk for at de ønsket å være med på det som de forventet skulle skje i de siste tider og at Wallis' ledergruppe i så måte var det rette stedet å høre til. Disippelskapsdoktriner var ennå ikke klart utviklet, men kom til å bli svært sentrale i restaurasjonsbevegelsen fra 1974 og utover.

Disippelskapsprinsippene, “covering” eller “shepherding” som denne lederskapsstrukturen ble kalt, kom etter hvert til å utgjøre limet i nettverkene. Disse prinsippene var viktige elementer i menighetssynet, og tok utgangspunkt i forestillingen om Kristus som menighetens øverste autoritet. Menigheten ble ikke oppfattet som en organisasjon, men ble definert ut fra vennskapsbånd som oppstod mellom mennesker som ønsket å være Jesu disipler. Egalitære vennskapsbånd i kombinasjon med en slik hierarkisk struktur fremstår som noe paradoksalt, og denne modellen ble etter hvert svært omstridt. Mulighetene for maktmisbruk og uenighet om hvordan lederskapet skulle praktiseres skapte etter hvert mange konflikter. Til tross for en hierarkisk lederskapsmodell ble det samtidig understreket at relasjonene mellom apostler og husfelleskapene først og fremst var vennskap. Det paradoksale i dette blir noe mer forståelig i lys av de involvertes positive syn på lederskap. Ettersom alle var underlagt Jesu autoritet, ble det også knyttet en form for trygghet til innordningen under en apostel. Denne innordningen innebar først og fremst at apostelen hadde et overordnet ansvar for menigheten når det gjaldt visjon, men det var også åndelig beskyttelse for menigheten å være under en apostels “covering”.³¹

Walker fremhever at perioden fra 1973-76 var en etableringsfase for restaurasjonsbevegelsen fordi det ble etablert en gjensidig anerkjennelse av hverandres lederskap og tjeneste blant “The Fabulous Fourteen”:

These men saw themselves in covenanted relationships and their work as the fruit of the Holy Spirit. Their vision, at that time, was for a worldwide Church founded on the lines revealed to them in their deliberations together. However, even during these years, the ‘kingdom’ was in no sense a uniform structure (Walker 1998:82).

På et tidlig tidspunkt ble det tydelig at det var to fløyer innad i bevegelsen. I den tidlige etableringsfasen var det lite faktisk samarbeid mellom Noble og Jones, men de opplevde et fellesskap i arbeidet med å etablere Guds rike på jorden. Da det i 1976 kom til et brudd mellom det Walker kaller Restaurasjon 1 (R1) og Restaurasjon 2 (R2), hadde ikke bevegelsen for alvor slått rot som en enhetlig fungerende organisasjon (ibid. 87).³² Slik

³¹ Skillet mellom “underordning” og “innordning” reflekterer en nyansering aktørene selv gjør mellom total underkastelse under Jesu autoritet og vilje og det å respektere de ledere som man trodde Gud innsatte over grupper og individer. Fortsatt brukes begrepet “innordning” om respekt for menighetens lederskap.

³² Nettverkene rundt London-brødrene med John Noble, Graham Perrins og Peter Lyne i spissen utgjorde R2,

Walker ser det, sikret lederskapene “the magnificent seven” og “the fabulous fourteen” en skjør fred mellom de to retningene som kun varte i tre - fire år (ibid. 88). Gjennom hele perioden var sterke personligheter og ulikheter i stil kimer til konflikter mellom sør og nord.³³ Ifølge Walker er det derfor riktig “[...] to observe that Restoration kingdoms became firmly established during and after the formal split of 1976. Formal establishment, in short, took place in division.” (Ibid. 87).

Allerede i 1989 påpekte teologen Nigel Wright at restaurasjonsbevegelsen var i ferd med å gå til grunne (ibid. 17). På 1990-tallet hadde kun “pockets of Restorationism” overlevd, og i 1998 mente Walker at situasjonen var mer kompleks og mangfoldig på grunn av tiårets nye og oppsiktsvekkende profetiske og karismatiske fenomener (ibid.). Flere av de apostoliske nettverkene ble oppløst på 1990-tallet og mange av de sentrale lederne har knyttet seg opp til andre karismatiske bevegelser. Til tross for dette har ikke bevegelsen blitt fullstendig oppløst. Menigheten Kristent Fellesskap i Bergen hvor Noralv Askeland er pastor og Erling Thu en sentral leder representerer en forholdsvis uendret form for restaurasjonsnettverk i Norge.³⁴ Også Bryn Jones’ og Terry Virgos restaurasjonsnettverk fortsatte som før, og flere nettverk har overlevd i noe endret form.

Some of them may have abandoned some Restorationist tenets such as ‘discipling’, or even the insistence on the restored apostolic ministry of Ephesians chapter 4, but they have not given up on revival. [...] To say, however, that Restoration has fallen apart is clearly hyperbole (Walker 1998:21).

2.1.3 Trosbevegelsen

“Trosbevegelsen” er en fellesbetegnelse på menigheter, de fleste etablert på 1980-tallet, som har likhetstrekk i lære og organisasjon (Jacobsen/Tveit 1993). Disse menighetene utgjør imidlertid ikke en organisasjon. Både pinsebevegelsen, den karismatiske vekkelsen og enkeltpersoner har hatt stor innflytelse på trosbevegelsen. Til bevegelsen regnes forkynnere og menigheter som holder seg til Kenneth E. Hagins lære, og som selv identifiserer seg med trosbevegelsen (Sannes 2002:6). Læren går i korte trekk ut på at den troende har rett på helse/helbredelse, suksess i økonomi og velsignelser på alle områder. Alle kan oppnå dette ved å bruke visse midler, nærmere bestemt en spesiell anvendelse av troen i kombinasjon med bekjennelse, og det som kalles “troens bønn” og “den troendes autoritet” (ibid. 5).

mens Bryn Jones og Arthur Wallis var hovedpersonene i R1.

³³ Wallis og Jones fremstilles som mer puritanske og konfesjonsbundet enn Thompson, Mansell og Noble som karakteriseres som vittige, uformelle og mer liberale i forhold til livsstil og holdninger. Det var også læremessige sprik blant de fjorten. Dette truet imidlertid ikke fellesskapet som ble holdt sammen ved gjensidige, personlige forpliktelser og nattverdsfellesskap (Walker 1998:88, 89).

³⁴ Se <http://www.kristent-fellesskap.no> og <http://www.kristent-nettverk.no> for presentasjon av menigheten og nettverket.

Amerikaneren Kenneth Erwin Hagins (1917-2003) regnes altså som den moderne trosbevegelsens grunnlegger.³⁵

I 1966 startet Hagin daglige forkynnelse over radio, og denne undervisningen ble i 1974 videreført gjennom etableringen av bibelskole og menighet i Tulsa, Oklahoma. Innen trosbevegelsen har det blitt en tradisjon for at tidligere elever ved Rhema Bible Training Center etablerer nye trosmenigheter, gjerne på egne hjemsteder. Omfanget av Hagins innflytelse kan dermed antydes ved de mange store og fremgangsrike menighetene som tidligere elever har etablert, en praksis som har blitt sammenlignet med apostolisk suksessjon (McConnell 1995:77). Ulf Ekman var eksempelvis elev ved Rhema Bible Training Center i 1981-82, og stiftet menigheten Livets Ord og bibelskolen Livets Ord Bibelcenter i 1983. Åge Åleskjær var elev i 1984-85, og etablerte Oslo Kristne Senter i 1985. Denne menigheten har over 2000 medlemmer og har hatt en viktig rolle med hensyn til å etablere nye trosmenigheter i Norge (Lie 2003:114-15). I tillegg til Enevald Flåten i Levende Ord Bibelsenter i Bergen, er disse menighetene bevegelsens fremste skandinaviske representanter (Sannes 2002:1).³⁶

Bevegelsen har fått ulike navn i ulike deler av verden, men alle disse betegner det som regnes som bevegelsens fremste læremessige kjennetegn: Fremgang i form av helbredelse og at ulike typer velsignelse er tilgjengelig for den troende. I USA har begreper som “Prosperity Movement”, “Positive Confession Movement”, “Name It and Claim It”, “Word of Faith Movement” vært brukt, mens i Sverige ble “framgångsteologi” tidlig den vanligste betegnelsen. I Norge var begrepet “herlighetsteologi” først rådende, men i den senere tid har det imidlertid blitt mest vanlig å ta i bruk et begrepsapparat som i større grad ivaretar tilhengernes egen selvforståelse. Begreper som “Faith Movement”, trosbevegelse, trosmenighet og trosforkynnelse har derfor blitt de vanligste begrepene (Sannes 2002:6-7).

McConnell påpeker at trosbevegelsens vekst i USA virkelige begynte å skyte fart etter 1967 (1995:76). Dette ses i forbindelse med kritikk av og konflikter innad i en bevegelse nært beslektet med den britiske restaurasjonsbevegelsen:

By the time the Shepherding-Discipleship controversy was over, Hagin's staff had tripled to close to 60. Like some sort of overnight adolescent craze, suddenly authority and discipleship were 'out' in the charismatic movement and faith and prosperity were 'in' (McConnell 1995:76).

I Norge har ingen forsket på slike sammenhenger, men dette er en interessant problemstilling også for norske forhold.

³⁵ Andre viktige enkeltindivider er Paul Yonggi Cho og Ulf Ekman.

³⁶ Også Martin Meland som sammen med sin kone Alice etablerte “Trondheim Kristne Senter” var elev ved bibelskolen “RHEMA Bible Training Center” i 1984/85 (Jacobsen/Tveit 1993:223).

2.2 Fremveksten av menigheten Kristen Tjeneste

Tore Lende er min hovedinformant hva angår tiden før den formelle etableringen av Kristen Tjeneste. Vi har hatt kontakt via e-post siden desember 2002 og jeg intervjuet ham den 19. desember 2002. Den informasjonen han har meddelt meg, både etter mine mange henvendelser og uoppfordret, har vært umåtelig nyttig for å forstå miljøets indre liv og dets betydning for fremveksten av Kristen Tjeneste. Andre informanter har enten ikke hatt kjennskap til den tidligste tiden, og enkelte har vært tilbakeholdne med informasjon. Ved flere anledninger ble jeg henvist til menighetens pastor da jeg tok opp dette tema. Dette gjelder også medlemmer i menighetens eldsteråd som er menighetens øverste ledergruppe. Astrid og Kåre Kristings åpenhet om denne tiden er imidlertid et unntak.

Det har dermed oppstått et kildeproblem under arbeidet med dette kapittelet. Mine to viktigste muntlige kilder, Tore Lende og Trygve Brekke, er uenige om menighetens relasjon til restaurasjonsbevegelsen på slutten av 1970- og begynnelsen av 1980-tallet. Lende hevder at den gruppen han og kona Annie ledet på Bryne, er den direkte forløperen til menigheten Kristen Tjeneste. Brekke mener at menigheten har sitt utspring i en annen husgruppe som han og kona Barbro dannet i 1978, og at dette fra starten var en helt selvstendig gruppe. Graden av kontinuitet mellom disse gruppene må vurderes underveis, og det er i så måte viktig å ta med i betraktningen at Lende er et utmeldt medlem av menigheten. Lende har i ettertid tatt avstand fra den lederskapsmodellen som ble praktisert i restaurasjonsbevegelsen, og det kan ikke være tvil om at bruddet med dette miljøet var en betydelig belastning for ham. Hans interesse for mitt prosjekt synes imidlertid ikke motivert av kritiske hensyn, men snarere ut fra et ønske om å formidle sine gode erfaringer fra denne tiden. Bruddet med menigheten har derfor ikke vært et sentralt tema i vår korrespondanse.

Brekke vedgår at miljøet på Bryne hadde en viss innflytelse på virksomheten i Stavanger. De to gruppene visste om hverandre, de var sammen som venner og hadde ifølge Lende flere fellesmøter (e-post 8/3-03). Mye av Kristen Tjeneste sin teologi og karakter som menighet kan spores tilbake til husgruppetiden. Flere sentrale aktører fra Brynegruppen gikk etter hvert over til Brekkes gruppe, og senere til Kristen Tjeneste. Jeg ser det derfor som naturlig å ta utgangspunkt i dette husmenighetsmiljøet som Lende var med på å etablere på Jæren på slutten av 1960-tallet.

2.3 Et restaurasjonsfellesskap på Bryne

På slutten av 1960-tallet begynte en gruppe ungdommer fra det lutherske bedehusmiljøet på Undheim i Hå kommune på Jæren å samles som en bibelgruppe. Bakgrunnen var en lengsel

etter et mer “organisk”, i motsetning til strukturert, menighetsliv (Lende e-post 8/3-03).³⁷ Tore Lende hadde vært i kontakt med kristne miljøer både i England og USA siden begynnelsen av 60-tallet. I forbindelse med et evangeliseringskurs i England i 1967/68 kom han som første nordmann i kontakt med restaurasjonsbevegelsen i England (ibid., Hodne 1999:21). Her stiftet han bekjentskap med Peter Lyne som var en kjent omreisende predikant.³⁸ Lende inviterte Lyne til Norge, og sammen hadde de møter i lutherske bedehus, i pinsemenigheter, i hjem og på skoler.³⁹ På et senere tidspunkt kom også John Noble og Hugh Thompson til å stå sentralt i dette arbeidet. Gjennom møtevirksomheten ble det knyttet kontakter i Sør-Norge, og det ble etablert flere husmenigheter. Gruppen på Bryne vokste, og talte etter hvert rundt 30-40 kvinner og menn som alle var i begynnelsen av 20-årene. Gruppen tok ikke navn og opererte ikke med medlemskap ettersom dette ble betraktet som “verdslige strukturer”, som stred mot deres oppfatning av menighetens natur og vesen (Lende e-post 10/12-02). Menigheten ble først og fremst oppfattet som en relasjon med Gud og med hverandre, og derfor var relasjonene overordnet strukturene.⁴⁰ Gruppen fikk et praktisk og ukonfesjonelt preg hvor vennskap og fellesskap stod i sentrum for dens virke.

2.3.1 Menighetssyn

I 1973 skrev Lende en artikkel som avstedkom det retningsgivende ideologiske grunnlaget og som dermed ble en viktig inspirasjonskilde for restaurasjonsbevegelsen i Norge (<http://www.lende.no/gitt/>). Apostlenes gjerninger 2, 42 og 4, 23-25 ble lagt til grunn for menighetssynet de forfektet. Med en tydelig brodd mot de etablerte kirkesamfunn ble menighetslivet betraktet som et inderlig fellesskap mellom mennesker, ikke som medlemskap i en organisasjon. Idealet som ble fremsatt var at de kristne skulle være hengitt til hverandre i forpliktende relasjoner av åndelig og materiell karakter med Jesu liv og virke som forbilde. Å leve dette ut i praksis ble gruppens fremste mål. Det ble derfor oppfordret til å leve sammen som en stor familie hvor det daglige fellesskapet omkring måltider og praktiske gjøremål ble ansett som en like naturlig og viktig del som det åndelige fellesskapet.

Oppfatninger av hvordan kjærligheten burde manifestere seg, fikk Lende fra sine “venner i England”:

³⁷ Det kristne miljøet på Undheim betegnes som “ukonfesjonelt og lett karismatisk” allerede fra begynnelsen av 60-tallet (Lende i e-post 8/3-03).

³⁸ Peter Lyne knyttet seg tidlig opp til den gryende restaurasjonsbevegelsen i England og ble fra 1972 inkludert i “the magnificent seven”.

³⁹ I 1968 hadde de en møteserie i Volda og i 1970 hadde de en sommerkonferanse i Kvinesdal med rundt 50 deltakere. Graham Perrins og Peter Lyne var invitert som talere til konferansen i Kvinesdal.

⁴⁰ “Medlemskap ville gjøre oss til en verdslig og juridisk enhet”, sier Lende (10/12-02).

- 1) I ærlighet og oppriktighet. Det betyr at vi er sanne overfor hverandre. Og at vi lar kristelige og andre masker falle.
- 2) I samfunn og fellesskap – ved ikke bare å dele med hverandre i møter, men i arbeid og fritid, ved å UTVIKLE VENNSKAP, ved å be for hverandre, ved å samtale, ved økonomisk samhold, ved å vise ansvar.
- 3) Å UNDERORDNE SEG. Ved å underordne oss de ledere Herren har satt over oss i menigheten.
- 4) LOJALITET – vi vil ikke kritisere hverandre eller godta kritikk mot hverandre.
- 5) TILLIT OG RESPEKT ..vi vil ikke øve press på noen eller øve vold på hverandres vilje. Enhver skal være seg selv.
- 6) PÅ ALVOR...vi vil ta hverandre på alvor og lytte til hverandre (men dog uten å tape vår humoristiske sans).
- 7) AKSEPTERE – GODTA HVERANDRE.
 “Vi krever ikke at du tror alt vi tror, på den måten vi tror det, og vi bare ber om at du ikke krever om at vi skal tro alt du tror, på den måten som vi tror det.” DA kan vi begynne å virke i Åndens enhet, og Gud vil føre oss til enhet i lære (ibid.).

I praksis resulterte disse levereglene i forpliktende vennskap. Sterke og nære bånd ble etablert innad i gruppen, men også i forhold til lederne i England som etter hvert fikk en tilsynsfunksjon for Lende og gruppen. Målet var aldri å bringe fornyelse til tradisjonelle menigheter, for disse ble sett på som en fornektelse av Jesu budskap og et hinder for Guds planer på jorden.⁴¹ Til tross for dette opplevde de samhold til kristne i de etablerte menighetene. De hadde kontakt med andre kristne ut fra et ønske om en økumenisk kristen enhet, men holdt fast ved sin forestilling om at det stred imot Bibelens lære å dele opp kristenheten i kirkesamfunn. Målet var at alle kristne skulle tre ut av disse menneskeskapte rammene og komme inn i en relasjonsbasert menighet.

2.3.2 Spiritualitet og praksis

Det bildet som tegnes for våre øyne er en menighet med et sterkt uformelt preg. Frihet i lovsang og tilbedelse stod i sentrum i gudstjenesten, og den praktiske manifesteringen av kjærligheten gjennomsyret hverdagslivet.⁴² Møtene var preget av en radikal frihet i lovprisningen, og det var ingen strukturert plan i møtene. Det var heller ikke noe fast lederskap, men en praksis hvor alle kunne uttrykke seg som de selv ville. Mye spontan sang, dans og sang i tunger fikk ryktene om en “farlig sekt” til å florere i lokalsamfunnet. Flere har derimot trukket frem at det var en begeistring for Jesus som gjennomsyret lovprisningen. Lende gir et eksempel på hvordan det kunne utarte seg:

⁴¹ Lende sier at han på et tidspunkt trodde at kristenhetens mange kirkesamfunn kunne være “den store skjøge” i Johannes Åpenbaring og at en formalisering av menigheten ville kunne lede dem inn i Antikrists ånd (e-post 11/3-03).

⁴² Selv brukte de ikke betegnelsen gudstjeneste, men møte. Gudstjeneste har trolig for sterke assosiasjoner til de etablerte kirkesamfunn.

Det var skikkelig “trøkk” på mange måter. Du skulle ha vært med på de møtene! Det var spesielt. Det var en frihet, en enkelthet, en naturlighet som folk opplevde som god – og som smittet. Det var nok de som opplevde det for vilt, uvant - og kanskje underlig. Sangen kunne være himmelsk. [...] Jeg husker en gang vi laget skikkelig “baluba” - vi brukte de instrumentene vi hadde, vi fant gryter og grytelokk og spann – og vi åpnet noen dører og marsjerte, danset rundt og rundt i huset, klappet og ropte. Naboene kikket fra alle vinduer...(e-post 11/3-03)

Lendes iver gjennomsyrrer beskrivelsene av denne tiden. Koblingen med et nytt menighetssyn og et uvanlig tett samhold blant de troende var noe nytt på Jæren på 70-tallet. Også deres toleranse av moderate inntak av alkohol og andre aktiviteter som gjerne ble stemplet som “verdslige”, setter dem i en særstilling i forhold til pietismen som rådde i flere kirkesamfunn.⁴³ De oppfattet seg selv som revolusjonære innenfor en kristen kontekst og mente de var en del av virkeliggjøringen av Guds rike på jorden: “En himmelsk virkelighet på jorden” (ibid.).

2.3.3 Lende innsettes som pastor

I 1974 ble Tore Lende innsatt som pastor for husfellesskapet på Bryne av Peter Lyne og Hugh Thompson. Disse var svært sentrale i den gryende restaurasjonsbevegelsen i England. Innsettelsen innebar at de ga sin anerkjennelse til Lendes virksomhet, samt at han kom under deres apostoliske tilsyn. Lende var klar over at de ble ansett som apostler, men slik han oppfattet det stod vennskapene i sentrum (e-post 8/3-03). Innsettelsen var altså en formell innsetting i en tjeneste som Lende allerede fungerte i og fungerte dermed som en stadfestelse og legitimering av hans virksomhet. Dette er det samme prinsippet som apostler og profeter i England ble anerkjent etter: “The recognition of function became the way leadership emerged” (Walker 1998:76). Hodne forklarer restaurasjonsbevegelsens forståelse av lederskap på denne måten:

Det er Ånden som utvelger mennesker til disse embetene, og det er Ånden som gir utrustning til oppgavene eller embetene. Utvelgelsen skjer gjennom menigheten, men ikke av menigheten. I praksis kan det virke som om dette fungerer på den måten at man etter hvert på bakgrunn av erfaring og ved at andre gjenkjenner essensielle karakteristika ved tjenesten hos en person, får en anerkjennelse som for eksempel apostel (Hodne 1999:51, fotnote 99).

Det var også et aspekt av innordning i en slik innsettelse. Apostlene fikk et åndelig medansvar for menigheten og en myndighet til å irettesette, i ytterste konsekvens avsette pastoren, dersom de mente at vedkommende ikke levde riktig. John Noble overtok etter hvert

⁴³ Besøk på diskotek og kino ble eksempelvis ikke oppfattet som syndig.

rollen som Lendes hyrde eller “apostel”, ettersom apostlene i England fant dette mest hensiktsmessig.⁴⁴

2.3.4 Lederskapsstruktur og gjenoppretting

Innsettingspraksisen viser at restaurasjonsbevegelsens lederskapsstruktur, “det apostoliske tilsynet”, var i utvikling. Denne modellen står i forhold til bevegelsens ideal om å gjenopprette en nytestamentlig menighetsordning. Hodne hevder at det ifølge restaurasjonsteologien kun er ett riktig mønster for menighetsordning, og denne leses ut fra Efeserne 4, 8-12 hvor vers 11-12 vektlegges spesielt (1999:50):

Det er han som gav sine gaver: Han satte noen til apostler, noen til profeter, noen til evangelister, noen til hyrder og lærere. Han gjorde det for å utruste de hellige så de kan utføre sin tjeneste, og Kristi legeme kan bygges opp (Efeserne 4, 11-12).

Ut fra de nevnte embetene skulle altså menigheten organiseres. Embetene ble forstått som de nådegaver og den åndelige utrustning hver enkelt hadde fått. Lederskapsstrukturen kan derfor beskrives som et “karismatisk hierarki”, hvor apostelen stod øverst med det ledende ansvaret for menigheten og dens visjon (Hodne 1999:51). Denne ordningen ble også kalt “covering” eller “shepherding”, og ble praktisert på alle nivåer i menigheten. Alle skulle ha noen å støtte seg til, noen som kunne veilede og rettlede etter behov, ettersom dette angivelig innebar en åndelig beskyttelse og styrket relasjonene. De husfellesskapene som var inspirert av argentineren Juan Carlos Ortiz praktiserte “one to one chain of discipleship”, mens dette ikke var tilfellet i Bryn Jones’ nettverk (Thurman 1982:96). Gruppen på Bryne var inspirert av Ortiz, og praktiserte følgelig denne formen for “covering” (Lende e-post 20/12-02, 8/3-03).

Lederskapsmodellen skapte stor debatt i mange menigheter og førte til flere vanskelige brudd innad i bevegelsen.⁴⁵ Dette må imidlertid ses i forhold til det mangfold av grupper og ulik praksis som restaurasjonsbevegelsen på det tidspunktet bestod av. De fleste lederne var unge, i 20-årene, forholdsvis uerfarne og opplevde at de var med på noe helt nytt. De følte at de sto på bar bakke og måtte prøve seg frem. Til tross for at kretsen rundt Noble var de første og mest ivrige tilhengerne av ordningen med apostoliske tilsyn opplevde Lende forholdet til Noble først og fremst vennskapelig.⁴⁶ Dette stemmer overveiende med Walkers beskrivelser:

⁴⁴ En leder i Kristen Tjeneste, som ønsker å være anonym, understreker at de selv **aldri** brukte betegnelsen “apostel”. De betraktet både ledere i England og lokale ledere som likestilte venner.

⁴⁵ Ekteparet Kristing, som var pastorpar i et fellesskap i Bergen, opplevde en uenighet med lederskapet i England. Apostlene fra England var av den oppfatning at det ikke var noen apostler i Norge. En apostel var ifølge bevegelsens prinsipper en som hadde etablert menigheter, noe flere i Norge hadde gjort. Utspillet ble derfor oppfattet som en måte å tvinge norske ledere inn under britisk apostolisk tilsyn, en form for britisk imperialistisk tankegang. Konflikten resulterte i at ekteparet Kristing brøt med bevegelsen (intervju 16/4-03).

⁴⁶ Lende har, som nevnt, gått bort fra denne forståelsen av kristent lederskap. Han opplevde at han ble trukket inn

“Disciplining was never established with a crack of the whip or in any formal and legalistic way” (1998:91). I forlengelsen av problemstillinger om utøvelse av lederskap kommer forskjellene mellom bevegelsens to fløyer, R1 og R2, tydeligere frem.

2.4 Restaurasjonsbevegelsen splittes i 1976: R1 og R2

Som jeg nevnte i begrepsavklaringene, er mangfoldet av husgrupper og frimenigheter karakteristisk for bevegelsen. Walker hevder imidlertid at det helt fra starten av var to fløyer innad i bevegelsen i England, disse kaller han Restoration 1 (R1) og Restoration 2 (R2). Mens kretsen rundt John Noble, “London-brødrene”, utviklet seg i sør, stod en annen sterk og karismatisk leder frem i nord, Bryn Jones. Han etablerte et fellesskap i Bradford i 1969, men var ikke kjent i sør før noen år senere. På dette tidspunktet var skillet mer av geografisk enn av ideologisk art (Walker 1998:73). I etableringsfasen var det lite faktisk samarbeid mellom John Noble og Bryn Jones, og da bruddet kom i 1976 gikk skillelinjene hovedsakelig parallelt med miljøene rundt disse lederne. R1-fløyen var sentrert rundt Bryn Jones’ og Arthur Wallis’ nettverk, mens R2-fløyen bestod av nettverkene til “London-brødrene” med John Noble, Graham Perrins og Peter Lyne i spissen (ibid. 87).⁴⁷ Walker sier det så sterkt som at “when the schism came, it was between those who were with Arthur Wallis and Bryn Jones, and those who were not” (ibid. 90).

Bevegelsen i England var altså preget av sterke personligheter, noe som var kimen til konflikter mellom sør og nord gjennom hele perioden (ibid. 104). Wallis og Jones fremstilles som mer puritanske og konfesjonsbundet enn Thompson og Noble som karakteriseres som vittige, uformelle og mer liberale i forhold til livsstil og holdninger:

The older style Puritanism of Wallis and Jones was in marked contrast to the wit and acid remarks of Hugh Thomson. [...] John Noble, with that curious mixture of the authoritarian personality and a generous nature, was inevitable going to lock horns with Jones, whose powerful but bull-like approach tended to suggest that he would either win you over or knock you over (Walker 1998:88-89).

Det var også læremessige sprik blant lederne, men det truet ikke fellesskapet som ble holdt sammen ved gjensidige, personlige forpliktelser til hverandre og nattverdsfellesskapet (ibid. 88, 89). Etter hvert utkrystalliserte det seg tre områder hvor forskjellene kom til syne: Det konfesjonelle, livsstil og holdninger og åpenhet, som alle ble avgjørende elementer i forhold til bruddet i 1976.

i et apostelskap som han da ikke forstod den bibelske begrunnelsen for, og har beklaget at de som var med i hans menighet måtte underordne seg hans lederskap på denne måten. Han mener i dag at dette var et ødeleggende prinsipp til tross for at han utøvde lederrollen mildt (<http://www.lende.no/gitt/>).

⁴⁷ Hugh Thompson som først tilhørte kretsen rundt John Noble, valgte Bryn Jones side i bruddet.

For det første hadde R2 et sterkere fokus på frigjøringen fra strukturene og betydningen dette hadde for etableringen av “Guds rike” på jorden, mens R1s menigheter var mer tradisjonelle når det gjaldt organisasjon. Det andre området de to retningene avviker fra hverandre er i forhold til livsstil, noe som må ses i forbindelse med tolkningen av nåden. London- brødrene beskrives som mer liberale i forhold til synet på nåden og de hadde en mer radikal forståelse av den kristne frihet. For eksempel ble verken masturbasjon eller moderate inntak av alkohol oppfattet som prinsipielt syndig i R2. Deres liberale holdning til populærkulturens tilbud som kino, diskotek, teater og popmusikk, ble av Jones betraktet som løssluppenhet. R1 var på den andre siden mer preget av den tradisjonelle leveregelen om å ikke forårsake en annen brors fall. Innenfor R1 ble det derfor hevdet at kristne burde avstå fra slike handlinger selv om det strengt tatt ikke var syndig. Ut fra slike etiske uenigheter og forskjellige praksis oppstod det gjensidige tillitsproblemer.

Diskusjonene belyser ikke bare en saklig uenighet om hvordan den kristne frihet skulle forstås, men demonstrerer også forskjellene i de to miljøenes konflikthåndtering. Londonbrødrene ønsket full åpenhet i alle debatter, og fikk støtte fra Gerald Coates, en annen leder i R2. Coates mente eksempelvis at alle burde innrømme at de fra tid til annen onanerte. Dette sjokkerte Wallis og Jones, som kom fra bakgrunner hvor dette ble betraktet som syndig, ikke-eksisterende og absolutt tabu. Konflikten utviklet seg til en gjensidig forakt for hverandres posisjoner: “Bryn Jones thought that Gerald [Coates] flaunted his permissiveness, and Gerald thought that Bryn was a hypocrite because he did the same things in secret” (Walker 1998:105). At det ikke var læremessige konflikter, men forskjeller i stil, er følgende sitat et godt eksempel på: “Bryn Jones drinks moderately, and admits it if he is asked. Gerald Coates drinks moderately, and proclaims it on the radio and in print” (ibid. 107). Wallis antydte i et brev I 1976 at R2 brukte den kristne tilgivelsen som et påskudd til løssluppenhet, og insinuerte “[...] with a hint that they were being led astray by domonic forces” (ibid. 107). Dette ble bruddets utløsende faktor.

2.4.1 Konsekvenser for bevegelsen i Norge

Ut fra de personlige kontaktene Lende hadde til lederskapet i England, og ut fra det som nå er beskrevet av ulike retninger, er det ikke tvil om at Annie og Tore Lendes husfelleskap stod i tilknytning til R2. Lende opplevde også Noble som svært åpen i alle spørsmål.⁴⁸ Åpenheten var så viktig, både som prinsipp og i praksis, at den fikk en egen betegnelse: “Transparency”

⁴⁸ Som eksempel nevner Lende at Noble var mer åpen om konflikter på høyere lederskapsnivå og om seksualitet enn Bryn og Keri Jones.

– gjennomsiktighet. Fra sin egen gruppe gir Lende eksempel på at de hadde en svært åpen dialog om seksualitet, et tabubelagt tema spesielt i kristne miljøer på den tiden. Vi ser dermed hvordan åpenheten ikke bare gjaldt fra medlem til veileder, men på alle nivåer. Det var det stor åpenhet til å ta opp forskjellige ting innad i gruppa:

Vi hadde en åpenhet hvor problemer ble diskutert og vi hjalp hverandre. Her fikk vi stor inspirasjon fra våre venner i England som egentlig var spesielt åpne og ærlige. Ekteskapene var ganske velfungerende og vi hadde en praktisk og jordnær åpenhet om hvordan en skulle ha det godt sammen seksuelt. Hvis det var problemer hos noen, kunne vi gjerne gi tips og dele erfaringer. Vi hadde også god litteratur. Åpenheten på dette feltet var spesiell - i alle fall på den tiden (Lende e-post 31/12-02).

Åpenheten dannet grunnlaget for og gjennomsyret de svært nære relasjonene som ble etablert mellom medlemmene i gruppen, mellom medlem og overordnet og mellom pastor og apostel på det høyeste nivået. Åpenheten skulle også gjelde i forhold til utenforstående som var velkomne til både å stille spørsmål og delta.

Hvilken fløy av restaurasjonsbevegelsen i England grupper i Norge har knyttet seg til, har også betydning for bevegelsens og restaurasjonsteologiens utbredelse her til lands. Det er på det rene at Tore Lende var den første nordmann som knyttet kontakt med restaurasjonsbevegelsen i England. Dermed kan han og gruppen på Bryne regnes som pionerer i introduksjonen av restaurasjonsbevegelsen og restaurasjonsteologien i Norge. Hans Hodne fremhever imidlertid Erling Thu sin fremtredende rolle i utbredelsen av Restorationism i Norge (1999:21).⁴⁹ Her er nok våre fremstillinger preget av de respektive hovedkildene. Erling Thu er Hodnes hovedkilde og Tore Lende er min, noe som medfører ulike tyngdepunkter i våre fremstillinger. Det mest nyanserte bildet får vi allikevel ved å la disse to fremstillingene utfylle hverandre. Betydningen av personlige relasjoner fremheves som den viktigste faktoren for fremveksten av Restorationism i Norge (ibid. 23). Fremveksten her til lands må derfor ses i sammenheng med hvilke representanter i England de respektive lederne i Norge knyttet seg til. Det er med utgangspunkt i de personlige relasjonene, og med sideblikk til utviklingen i England at vi best kan spore fremveksten i Norge.

Thu og Lende var (og er) nære venner, men de etablerte kontakt med ulike personer i England og kan dermed betraktes som representanter for Walkers to retninger i Norge. Thu knyttet nære bånd til Bryn Jones (R1), mens Lende hadde mer kontakt med Peter Lyne, John Noble og Hugh Thompson (R2).⁵⁰ Det er sannsynlig at utviklingen i Norge har blitt preget av

⁴⁹ Hodne skiller mellom restaurasjonsbevegelsen og restaurasjonsteologi i sin oppgave. "Restorationism" defineres av Hodne som "en samlebetegnelse for både bevegelsen og teologien" (1999:6).

⁵⁰ Thu hadde god kontakt med et husfelleskap i Bergen som utviklet seg til menigheten Kristent Fellesskap (ibid. 24). I 1985 kom denne menigheten under Keri Jones', Bryn Jones brors, apostoliske tilsyn.

forskjellene mellom disse to fløyene. Denne antagelsen ligger til grunn for min forståelse av fremveksten av restaurasjonsbevegelsen og utbredelsen av restaurasjonsteologien i Norge. Utviklingen i Norge må også ses i lys av bevegelsens karakter og utvikling i England. I dag er Noralv Askeland og Erling Thu, gjennom Bergen Kristent fellesskap, de mest fremtredende representanter for restaurasjonsbevegelsen i Norge. Dersom husgruppen som Trygve og Barbro Brekke etablerte i 1978 står i en forlengelse av gruppen på Bryne, kan den også sies å videreføre R2-tradisjonen av restaurasjonsbevegelsen. Menigheten kan dermed bidra med å klargjøre om og hvordan denne teologien har blitt utformet etter R2s oppløsning.

2.5 Fra husgruppe til menighet – brudd eller kontinuitet?

I Stavanger-distriktet var det allerede på slutten av 1960-tallet etablert kontakter til restaurasjonsbevegelsen gjennom husmenigheten på Bryne. Flere andre husmenigheter i landet var også i kontakt med sentrale representanter for denne bevegelsen allerede før 1975. Denne kontakten var i hovedsak med representanter fra R2, John Noble og Hugh Thompson. Det medfører derfor ikke riktighet at de første restaurasjonsmenighetene i Norge ble etablert av Erling Thu på begynnelsen av 1980-tallet slik Hodne hevder (1999:23-24).⁵¹ De tidligste restaurasjonsmenighetene i Norge var knyttet til representanter fra R2, mens Erling Thu etablerte vennskap med Bryn Jones. Hodnes fremstilling kan dermed betraktes som en redegjørelse for R1s fremvekst i Norge, ikke for restaurasjonsbevegelsen som helhet.

Det fantes dermed teologiske idealer og praksisformer som Brekkes husgruppe i Stavanger var inspirert av. Jeg vil i det følgende drøfte i hvilken grad denne husgruppen kan regnes som en del av restaurasjonsbevegelsen. Uformelt kontaktnett, utviklingen av organisatorisk struktur og innsettelse av lederskap vil danne utgangspunktet for denne vurderingen. Disse elementene er sentrale trekk ved restaurasjonsbevegelsens menighetssyn og lederskapsstruktur, og er lett gjenkjennelige og sammenlignbare med det vi nå kjenner fra gruppen på Bryne.

2.5.1 En “atypisk house-church menighet”?⁵²

Da Trygve og Barbro Brekke etablerte et husfellesskap i sitt hjem i 1978 var det ifølge Brekke på et selvstendig grunnlag. Lende derimot, som på det tidspunktet var pastor for gruppen på Bryne, mener at gruppen i Stavanger var under hans formelle ansvar. Han hevder at de to gruppene utgjorde én forsamling hvor han ble regnet som pastor: “Vi var så absolutt

⁵¹ Erling Thu kom i kontakt med restaurasjonsbevegelsen i England i 1975 gjennom sitt vennskap med Tore Lende.

⁵² Jeg vil her gjøre oppmerksom på at den følgende fremstillingen er en kombinasjon av den informasjon jeg har fra ulike informanter, og jeg har tilstrebet tydelighet i de tilfellene hvor informanter er uenige.

en forsamling - jeg ble så absolutt regnet som pastor for alle”, sier Lende (e-post 8/3-03). Videre mener han at de to gruppene i en periode hadde ett ukentlig fellesmøte og ett møte hver for seg.⁵³ Disse fellesmøtene, i tillegg til at Barbro Brekke var god venninne av Lende fra ungdomstiden, er faktorer som gjør det sannsynlig at det var kontakt mellom gruppene. Det kan i det minste slås fast at Barbro og Trygve Brekke var kjent med Lendes gruppe: Trygve Brekke sier at deres gruppe ble “registrert ut fra gruppen på Bryne” uten å gå mer inn på hva det innebar (Brekke 19/12-02). Astrid og Kåre Kristings beskrivelse av menigheten kaster lys over forholdene. Helt uoppfordret plasserte de Kristen Tjeneste inn i restaurasjonsbevegelsen ved å betegne den som en “atypisk house-church menighet” (16/4-03). De er altså av den klare oppfatning at menigheten hører til i restaurasjonsbevegelsen, men understreker at menighetens særegenheter også bør klargjøres. Derfor mener jeg det er rimelig å hevde at Kristen Tjeneste hadde sitt utspring i restaurasjonsbevegelsen.

2.5.2 Overgang og nytt lederskap

I tiden etter etableringen av husgruppen i Stavanger begynte Lende å trekke seg mer og mer tilbake som leder for gruppen på Bryne. Han fikk større og større kvaler med lederskapsmodellen og “covering-prinsippene” som ble praktisert, og fikk i tillegg problemer av personlig karakter. Til slutt kom det til et punkt hvor han både satte seg selv – og ble satt – på sidelinjen.⁵⁴ Lende trakk seg som leder, men var fortsatt medlem i husgruppen. I perioden etter var gruppen på Bryne uten leder. Etter hvert bestemte mange av medlemmene seg for å flytte til Stavanger for å være nærmere kretsen rundt Brekke. I 1985 flyttet også Lende med sin familie til Jåttå i Stavanger og sluttet seg til gruppen der. Etter dette smuldrer gruppen på Bryne opp. Det kan altså se ut som at gruppen på Bryne bokstavelig talt flyttet til Stavanger, dette er i alle fall Lendes oppfatning. Av rekrutterings- og misjonshensyn mente han det var strategisk riktig at gruppen var lokalisert i en større by. Det viktigste i denne sammenheng er den forholdsvis store overgangen fra den ene gruppen til den andre. Dette kan tyde på at de to gruppene stod i nær tilknytningen til hverandre. Når det gjelder hvor betydelig denne overgangen var tallmessig, antar Brekke at tilstrømningen fra Bryne innebar en fordobling av gruppen i Stavanger (Brekke 19/12-02). Det er vanskelig å trekke slutninger ut fra denne

⁵³ Brekke har ikke nevnt disse fellesmøtene i intervju med meg.

⁵⁴ Det prinsipielle i denne konflikten var om han hadde spurt “apostelen” om råd eller ikke. Dersom han hadde spurt om råd, mente husgruppen at han var forpliktet til å følge dette. Lende var av den oppfatning at det ikke lå noen forpliktelse i å spørre om råd, og gjorde ikke slik som “apostelen” i England hadde anbefalt. Dermed mistet mange tillit til ham.

informasjonen, men det er rimelig å anta at en så stor felles overgang ga gruppen i Stavanger et vesentlig løft.

Etter flere år uten noe fast lederskap ble Trygve Brekke og Åsulf Kvammen innsatt som et felles lederskap i 1982.⁵⁵ Det var ikke vanlig at det øverste ledervervet ble delt mellom to personer. Dersom disse to regnes som representanter for henholdsvis gruppen i Stavanger og gruppen på Bryne, kan nok det delte ledervervet betraktes som en sammensmelting av disse. Innsettelsen av Brekke og Kvammen hadde klare likheter til hvordan Lende i sin tid hadde blitt innsatt av Lyne og Thompson. Også i 1982 ble det invitert utenforstående for å bekrefte og anerkjenne lederskapet og deres virksomhet. Kåre Kristing, som sammen med sin kone Astrid ledet en restaurasjonsmenighet i Bergen, hadde blitt en nær venn av Brekke.⁵⁶ Kvammen hadde gjennom sin deltagelse i gruppen på Bryne også etablert et vennskap med John Noble.⁵⁷ Disse to, som begge var dypt involvert i restaurasjonsbevegelsen, ble derfor invitert til innsettelsen. Tilknytningen til restaurasjonsbevegelsen ble altså opprettholdt, men fikk en noe annerledes utforming. Til forskjell fra tidligere kom ikke Brekke og Kvammen under apostolisk tilsyn av Kristing og Noble. Disse utenforståendes tilstedeværelse innebar kun en anerkjennelse av gruppens virksomhet og gav dem et uformelt medansvar (Astrid og Kåre Kristing 16/4-03). Kristing hadde derfor ikke noe overordnet tilsyn med Brekke eller menigheten slik som apostlene hadde tradisjon for i restaurasjonsbevegelsen. Han snarere bisto som støttespiller og ressursperson som gruppen kunne rådføre seg med i ulike spørsmål. Mange av medlemmene, spesielt de som kom fra gruppen på Bryne, hadde etablert nære vennskap med apostlene i England. Disse kontaktene fortsatte på det private plan samtidig som lederskapets formelle underordning under apostlene i England ble avviklet.

Det doble lederskapet varte imidlertid kun i kort tid, og Brekke alene overtok det overordnede ansvaret for gruppen. Det ble dermed hans kontaktnett som ble avgjørende for menighetens retning fremover, og følgelig avtok tilknytningen til restaurasjonsbevegelsen. Det ble altså en selvstendigjøring fra restaurasjonsbevegelsen når det gjaldt lederskapets autonomi, men ikke et reelt brudd med teologien eller praksisen som hadde vært rådende i Brynegruppen. Fortsatt var familie, relasjonsbygging og tilbedelse viktige satsningsområder. Som tidligere nevnt finner vi en sterk opposisjon mot institusjonalisering og organisering av det kristne fellesskapet i restaurasjonsteologien. Den kjensgjerning at det gikk enda fem år før

⁵⁵ Åsulf og Ingrid Kvammen hadde vært med i gruppen på Bryne siden 1974 og var medlemmer i eldsterådet i menigheten Kristen Tjeneste frem til våren 2003.

⁵⁶ Da Kåre og Astrid Kristing brøt med restaurasjonsbevegelsen, og flyttet til Stavanger senere på 80-tallet, ble de medlemmer i eldsterådet i Kristen Tjeneste.

⁵⁷ John Noble var som kjent Lendes "apostel".

gruppen i Stavanger tok navnet Kristen Tjeneste, og at det i denne perioden ikke ble registrert medlemskap, kan ses som et uttrykk for motstand mot institusjonalisering. Ut fra disse aspektene ser det ut som at forholdet mellom gruppene var mer preget av kontinuitet enn av brudd.

2.5.3 Institusjonalisering og egne lokaler

Først i 1987 tok fellesskapet navnet Kristen Tjeneste.⁵⁸ Dette var del av en bevisst utvikling hvor lederskapet ønsket å fremtre med en tydeligere organisatorisk profil. Det var flere viktige ledd i denne prosessen. For det første ble noe av den uformelle stilen erstattet av et tydeligere og mer synlig lederskap. For det andre ble gruppen mer konsolidert ved å samles under et navn.⁵⁹ Innføringen av eksklusivt medlemskap, som innebærer at eventuelle medlemskap i andre menigheter måtte avsluttes dersom man ønsket å melde seg inn i Kristen Tjeneste, var også en klar styrking av det organisatoriske. Disse elementene ble innført for å gjøre identifisering og tilhørighet til fellesskapet lettere. På denne måten mente man at det ble skapt klarere og dermed tryggere retningslinjer i forhold til potensielle medlemmer. Menigheten tok i tillegg stilling i enkelte sentrale teologiske spørsmål.⁶⁰ Disse var alle avgjørende skritt mot en strammere og klarere organisasjon.

En slik institusjonalisering gikk imot det som gruppen opprinnelig hadde vært opptatt av: “fra utgangspunktet så ønsket vi i veldig stor grad å bygge relasjoner mer enn at vi ønsket å bygge en organisasjon” (Brekke, 19/12-02). Dette var imidlertid ikke en vanskelig avgjørelse fordi lederskapet mente at det var behov for klare retningslinjer da disse ville bidra til økt trygghet for de involverte (ibid.). Denne utviklingen kan dermed sies å være en bevegelse bort fra idealene for menighetsordning som restaurasjonsbevegelsen stod for. I Kristen Tjeneste skilles det imidlertid mellom “menighet” forstått som praktisk og “livløs” organisasjon og den “egentlige” menigheten – selve relasjonene. Slik sett videreføres menighetssynet fra restaurasjonsbevegelsen gjennom dette skillet. Den praktiske struktureringen av menigheten er derimot ulik.

Et annet element som også bidrar til videreføring av det tidligere menighetssynet er at alle medlemmer sterkt oppfordres til å delta i en cellegruppe. Selv om en slik oppdeling i

⁵⁸ Selve navnet reflekterer to av menighetens visjonsvers, Johannes 13, 14 og 17, 21. På samme måte som Jesus vasket disiplenes føtter ønsker menigheten å tjene Gud og hverandre samt å utruste mennesker til tjeneste. Det andre verset er en sterk oppfordring til enheten blant de troende (*Program for høsten 2002*).

⁵⁹ Navnet Kristen Tjeneste er i seg selv med på å markere menighetens selvstendighet i forhold til restaurasjonsbevegelsen. Det har nemlig blitt en tradisjon for de fleste menigheter med tilknytning til bevegelsen å ta navnet “Kristent fellesskap” i tillegg til stedsnavnet hvor menigheten er lokalisert (Hodne 1999:26).

⁶⁰ Det ble for eksempel tatt standpunkt for troende dåp, noe menigheten fortsatt praktiserer. Selv om de i dag forkynner og praktiserer troende dåp kreves det ikke ny dåp for nye medlemmer som er døpt som barn.

mindre grupper (bibelgrupper, husgrupper eller cellegrupper) er en vanlig struktur i mange menigheter, er det i dette tilfellet naturlig å se cellegruppene som en videreføring av viktige verdier fra husgruppetiden. Dyrkingen av nære og forpliktende relasjoner gjennom tilbedelse, undervisning og veiledning av en mer “moden” kristen er elementer vi kjenner igjen fra restaurasjonsbevegelsen. Disse er fortsatt høyt verdsatte verdier i Kristen Tjeneste i dag. I tillegg til dette hjelper medlemmene i cellegruppene hverandre med praktiske gjøremål av ulik art.

Videre mot slutten av 80-tallet og begynnelsen av 90-tallet vokste menigheten seg for stor til å møtes i hjemmene. Som flere husfelleskap i England, tok gruppen i bruk andre lokaler i distriktet (Thurman 1982). Først lånte de lokaler på Mosvangen camping, deretter på den britiske skolen, så gymnastikksalen på Godeset skole. Etter dette leide de kontorlokaler av det interkommunale vann- og avløpselskapet, IVAR, og senere lokaler i et næringsbygg i Forus industripark. Gjennom hele denne perioden vokste medlemstallet. I 1994 fikk menigheten en avtale med Forus Industritomteselskap hvor menigheten bygsler en 5,8 dekar stor tomt vederlagsfritt mot at selskapet får disponere menighetens bygg én dag i måneden.⁶¹ I september 1994 stod menighetens 1800 kvadratmeter store lokaler ferdige, og bevegelsen mot det etablerte menighetslivet var dermed fullstendig.⁶² Kristen Tjeneste hadde blitt en etablert menighet på linje med andre kirkesamfunn organisatorisk sett. Innholdsmessig har menigheten beholdt sitt radikale uttrykk, og arven fra restaurasjonsbevegelsen er tydelig i deres fokus på relasjoner og lovprisning.

2.5.4 Kristen Tjenestes formelle eksterne nettverkstilknytning

I sin studie av Trondheim Kristne Senter anvender Sverre Stai en nettverksmodell for å vise at menighetens nettverk virker inn på den enkeltes nettverkstilknytning (1993). Her skilles det mellom formell og uformell (privat) nettverkstilknytning, og de formelle nettverkene deles videre inn i interne og eksterne institusjonsnettverk (ibid.). Menighetens interne institusjonsnettverk består av samværsformer, organisasjonsform, lære og livsstil, mens det eksterne institusjonsnettverket består av globale nettverk, menighetens internasjonale, nasjonale og offentlige nettverk. En slik modell kan anvendes for å synliggjøre hvilke bevegelser Kristen Tjeneste har knyttet seg til etter at kontakten med restaurasjonsbevegelsen avtok.

⁶¹ Disse opplysningene går frem av stiftelsen Kristen Tjenestes årsberetning fra 1995.

⁶² I perioden mars til september ble det samlet inn 513 000 kroner til finansieringen av nybygget. Dette kommer i tillegg til de faste inntektene menigheten har fra tiende.

Jeg nevnte tidligere at Trygve Brekkes personlige nettverk må antas å ha påvirket utviklingen av Kristen Tjenestes, og menighetens formelle eksterne nettverk reflekterer dette. Kontakten med den tverrkirkelige misjonsorganisasjonen Ungdom i Oppdrag utgjør det globale institusjonsnettverket til Kristen Tjeneste.⁶³ Flere av menighetens medlemmer har vært deltakere ved organisasjonens bibelskoler og tatt del i ulike seminarer i organisasjonens regi. På et internasjonalt nivå, nevner pastoren flere steder hvor menigheten har “gode relasjoner”: Flere steder i USA, deriblant Houston, Texas, nevnes. Det har også vært kontakt med den amerikanske trosbevegelsen gjennom enkeltes kontakt med Oral Roberts University i Tulsa, Oklahoma. Gjennom pastorens søster og svoger har det blitt etablert kontakter også til Livets Ord i Uppsala, hvor flere i menigheten har gått på bibelskole og deltatt på seminarer. Midt-England, Estland, Færøyene, Pakistan og Tyrkia er andre land som nevnes, “men bortsett fra Makedonia og Tyrkia har vi ingen eksterne nettverksforpliktelser”, sier Brekke (19/12-02).⁶⁴ Kristen Tjeneste har også kontakt med en karismatisk menighet i Guatemala gjennom den svenske misjonæren Charlotte Lundgren.

På et nasjonalt plan trekker Brekke frem menighetens gode forhold til Oslo Kristne Senter, men også Aril Edwardsens “Troens Bevis Verdens Evangelisering i Sarons Dal” (Sarons Dal) har det vært besøk til og samarbeid med. Spesielt blant ungdommene i menigheten har det vært stor aktivitet her. Den tidligere ungdomspastoren i Kristen Tjeneste, Per Eivind Kvammen, har vært i Sarons Dal flere ganger for å tale i forbindelse med ungdomsmøter. Ungdommen i menigheten er for øvrig også tett knyttet til trosbevegelsen gjennom sentrale lederverv i organisasjonen Ny Generasjon som ble etablert av Stephan Christiansen under Oslo Kristne Senters ungdomskonferanse i 1996.⁶⁵

Innenfor lokale rammer står Brekkes vennskap og samarbeid med Martin Cave som er pastor i IMI-kirken og Arnfinn Clementsen fra Karisma Senter i en særstilling.⁶⁶ Relasjonene må først og fremst regnes som vennskap hvor lederparene i de respektive menighetene kommer sammen. Brekke nevner også en komité, Felleskomiteen, hvor pastorene fra Indremisjonen, Karisma Senter, baptistene, Pinseveennene og Frelsesarmeen kommer sammen

⁶³ Ungdom i Oppdrag ble stiftet i 1972 i Norge av personer med bakgrunn i Navigatørene, Agape og Dypere Liv. I 1984 ble UiO formelt tilknyttet “Youth With A Mission” (YWAM), en verdensomspennende misjonsorganisasjon etablert av Loren Cunningham i 1960 (Gunleiksrud 1987: 6, 29). Se for øvrig organisasjonens hjemmeside <http://www.ywam.org> for en presentasjon av bevegelsen.

⁶⁴ To kvinner fra menigheten, Barbro Brekke og Reidun Kristoffersen, har eksempelvis vært med å lede kvinnemøter i Pakistan i regi av “International Gospel Mission” som ledes av Bjørnar Heimstad. Se artikkel på http://www.igmission.org/n21_humanitærhjelp.htm.

⁶⁵ Se organisasjonens hjemmeside <http://www.nygenerasjon.no> for en presentasjon.

⁶⁶ Clementsen er for øvrig grunnlegger av bevegelsen “Norge tilbake til Gud” en “religiøs organisasjon som vil bruke politikkens midler til å føre Norge inn på det rette religiøse og moralske spor etter lang tids villfarelse” (Torkel Brekke 2002:92).

for å arrangere møter i januar hvert år.⁶⁷ På denne måten skaper menigheten et større fellesskap på ulike nivåer som medlemmer kan benytte seg av og identifisere seg med. Brekke roser det lokale nettverket, og mener at det er unikt: “Gjennom slik kontakt, opparbeider du vennskap og tillit, og det kontaktnettet som vi har der er unikt” (19/12-02). Fellesarrangementer hvor lovsang står sentralt er trolig en viktig arena for å skape og synliggjøre et større nettverk av karismatikere som den enkelte kan identifisere seg med. Slike møter har nok også en viktig funksjon i å skape samhold, kontakter og fellesskap blant de kristne i en region eller tradisjon.

2.6 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg vist at menigheten Kristen Tjeneste har sin opprinnelse i restaurasjonsbevegelsen. Tore Lendes gruppe på Bryne bør ses som den viktigste forløperen til menigheten. Kontinuitet snarere enn brudd preger overgangen mellom denne og Stavanger-gruppen til Brekke. Denne kontinuiteten er trolig både av historisk og ideologisk karakter. Hodnes fremstilling redegjør for R1s fremvekst i Norge (1999). Dokumentasjon av Kristen Tjenestes fremvekst kan bidra til økt kunnskap om R2s utvikling i en norsk kontekst. I de neste to kapitlene, hvor menighetens ideologi drøftes, er det et sentralt anliggende å vurdere hvordan trekk ved restaurasjonsbevegelsens lære og praksis både videreføres og endres. 1987 var et sentralt år for menigheten Kristen Tjeneste fordi den ble konstituert på en mer formell måte enn tidligere. Selve institusjonaliseringen av menigheten med tydelig lederskap, navn og medlemskap var en utvikling bort fra det restaurasjonsbevegelsen hadde stått for. På begynnelsen av 1980-tallet ble kontakten med restaurasjonsbevegelsen mindre, og menighetens utvikling kom til å preges av pastorens personlige kontaktnett. Tilknytningen til restaurasjonsbevegelsen blitt nedtonet til fordel for sterkere samarbeid med organisasjoner som Ungdom i Oppdrag, trosbevegelsen, Evangeliesenteret og menighetens egne misjonsprosjekter i Makedonia. Gjennom de neste kapitlenes redegjørelse for menighetens ideologi vil en mer formell løsrivelse fra restaurasjonsbevegelsen vurderes i forhold til graden av ideologisk kontinuitet.

⁶⁷ Slike møter har blitt arrangert i Stavanger Konserthus, Stavanger Forum og IMI-Forum.

3. Hovedtrekk i menighetens lære

Their sense of certainty may never [...] be a sense of having arrived. But it is a sense of having the right road map, of having directions that are backed by divine wisdom and by divinely authorized human custodians of truth (Ammerman 1994:149).

Kristen Tjenestes fokus på medmenneskelige relasjoner, åpenhet, familieverdier og oppriktighet kan ses som en forlengelse av de verdiene som dominerte i restaurasjonsbevegelsen. Kåre Kristing mener at fellesskapene i restaurasjonsbevegelsen var sterkt orientert mot verdier som fellesskap, vennskap og det å “bygge relasjoner”. Samtidig oppfattes dette som kjerneverdier i Kristen Tjeneste: “Det er dette med sjelesorg som er spesielt med menigheten Det er jo det som har vært KT sin **egentlige** identitet”, forklarer Astrid og Kåre Kristing (16/4-03). Nye impulser har imidlertid også gjort seg gjeldende gjennom årenes løp. Menigheten har manøvrert mellom ulike bevegelser og hentet inspirasjon fra ulike hold. Trygve Brekke beskriver menigheten som ganske lik pinseveennene, og tenker i den forbindelse på dåpssyn, læren om frelse gjennom personlig omvendelse og vektleggingen av Åndens gaver (19/12-02).⁶⁸ Slik den fremstår i dag, er menigheten et resultat av mange års selvstendig utvikling. I dette kapittelet vil jeg drøfte noen hovedtrekk i menighetens ideologi med utgangspunkt i feltarbeidsmaterialet.

3.1 Bibelsyn: Bibelen betraktes som Guds ord

Restaurasjonsbevegelsen stod for et biblisistisk skriftsyn hvor Bibelen ble oppfattet som Guds ufeilbarlige ord (Hodne1999:56-58). Ut fra forkynnelsen i Kristen Tjeneste kan det være vanskelig å foreta en like klar plassering av menighetens bibelsyn. Temaer som Bibelens ufeilbarlighet og tolkningstradisjoner drøftes ikke i menigheten. Stadige påminnelser fra ledelsen om at bibelkunnskap bør kombineres med handling bidrar trolig til å begrense slike debatter.

I menigheten betegnes eget bibelsyn som en konservativ forståelse av Bibelen (Brekke 19/12-02). En slik posisjon knyttes gjerne til bokstavelige tolkninger og til en tro på Bibelen som ufeilbarlig. Som teologiske problemstillinger er dette et tema som verken pastoren eller ungdomspastoren kommer eksplisitt inn på i intervjuer. Et godt utgangspunkt for å nærme seg disse problemstillingene kan derfor være forestillingen om Bibelen som Guds Ord. At dette er en grunnleggende holdning, kommer først og fremst til syne gjennom at begrepene “Bibelen” og “Guds ord” brukes synonymt både i intervjuer og i taler i menigheten. I tillegg til dette uttrykker Brekke en sterkt kritisk holdning til liberalteologiens tolkningstradisjon:

⁶⁸ Menigheten underviser og praktiserer troendes dåp, men det stilles ikke krav om gjendåp for nye medlemmer.

Du kan lese et vers og mistolke det, radbrekke det, men Bibelen forklarer seg selv [...] Ja, jeg tror på Bibelen og jeg tror at den forklarer seg selv i den forstand at jeg tror ikke på noe i tillegg, for jeg tar den på alvor. Og derfor er vi konservative der, jeg har ikke noe behov for å finne alle liberale tolkninger eller bortforklaringer av Guds ord, jeg vil heller at Guds ord forklarer seg selv (19/12-02).

Brekke viser her hvordan han forstår sitt eget skriftsyn som en posisjon som, i motsetning til andre, tar Bibelen på alvor. Vi ser her en språkbruk som kan knyttes til fundamentalismens protest mot liberalteologiens forsøk på å tilpasse bibelsynet til en moderne kulturkontekst (Marsden 1991:3). Brekke oppfatter liberalteologien som overflødig, og ser slike skrifttolkninger som forvrengninger av budskapet. Brekkes avvisning av “tillegg” er trolig en henvisning til advarselen mot å legge til eller trekke fra slik det står skrevet i Johannes Åpenbaring 22, 18-19.⁶⁹ Han knytter dermed en alvorlig trussel til liberale tolkninger av Bibelen, og omtaler disse som “bortforklaringer”. Ved å advare mot andre tolkningstradisjoner, kan det se ut som at Brekke søker å styrke sitt eget bibelsyn. Det kan virke som at det å ta Bibelen på alvor for Brekke og Kristen Tjeneste er ensbetydende med ett tolkningsprinsipp: Skrift forklarer Skrift.⁷⁰

Amerikansk kristenfundamentalisme har tradisjon for å betrakte Bibelen som sann og pålitelig også i vitenskapelig betydning (Marsden 1991:162). Bibelen anses som like nøyaktig som vitenskapelig kunnskap, og derfor vil vitenskapen etter hvert kunne “bevise” at Bibelen er sann: “[...] not only do creation scientists assemble scientific evidences pointing to a worldwide flood, they sponsor expeditions searching for Noah’s Ark” (ibid. 163). På denne måten etablerer fundamentalismen et rasjonelt grunnlag for troen. Selv om denne form for kristen vitenskap vekker interesse hos mange i menigheten, vedgås det også at flere elementer bør tolkes i lys av skriftens historiske opprinnelse. Daværende ungdomspastor Per Eivind Kvammen betrakter eksempelvis Bibelen både som menneskeskapt litteratur og Guds inspirerte Ord. De som skrev ned budskapet omtales som forfattere, og de betraktes som påvirket av samtidens verdensbilder og lyriske språk (intervju september 2002). Dette fremheves som årsak til at visse ting i Bibelen ikke stemmer med vår virkelighetsoppfatning, og han trekker frem et eksempel på dette fra Salmenes bok 104, 5 hvor det står at Gud grunnfestet verden på sine søyler. Det regnes som den største selvfølge at dette ikke kan stemme med den fysiske virkeligheten, og det viser at menighetens skriftsyn ikke kan

⁶⁹ Johannes Åpenbaring 22, 18-19: “Jeg vitner for enhver som hører de profetiske ord i denne bok: Dersom noen legger noe til dette, da skal Gud legge på ham de plager som det er skrevet om i denne bok. Og dersom noen tar noe bort fra ordene i denne profetiske bok, da skal Gud ta bort hans del fra livets tre og fra den hellige stad, som det er skrevet om i denne bok.”

⁷⁰ Også hos Sigve Bø, en fremtredende leder og taler i Kristen Tjeneste, finner vi et bibelsyn hvor det gjøres en direkte forbindelse mellom Bibelen og Gud (Bø 2002, tale til menigheten 22/9-02).

betegnes som en streng tro på Bibelens ufeilbarlighet. I tilfeller hvor Bibelen utviser åpenbare faktiske feil, forklares dette rasjonelt og oppfattes ikke som et kompromiss med Skriftens guddommelige inspirasjon. “Bibelen er det som den gir seg ut for å være. Bibelen er Guds inspirerte ord”, sier Kvammen – underforstått: Det er pålitelig og sant (ibid.).

Dette bibelsynet sikrer en fleksibilitet i forhold til tolkninger, samtidig som menighetens posisjon omtales som konservativ. Menighetens kvinnesyn er et godt eksempel i så måte. Når det gjelder menneskets forhold til Gud, betraktes kvinner og menn som likestilte. Menigheten underviser derfor at Gud taler til kvinner på lik linje som til menn, noe som åpner menighetens talerstol også for kvinner til tross for at Paulus i 1. Korinterbrev 14, 34 forbyr nettopp dette.⁷¹ Forbudet forklares med at det tilhørte en annen tid og kultur, og anses derfor som ugyldig i dagens situasjon. Det paradoksale er at det samtidig med kjønnsmessig likhet i forhold til Gud, undervises at kvinner skal underlegge seg mannens autoritet ettersom dette hevdes å være Guds forordning. Et komplementært syn på kjønnene ligger til grunn for denne undervisningen, og flere kvinner opplever dette som naturlig og frigjørende. En informant sier at hun var litt skeptisk i starten, men at hun etter hvert så det frigjørende i å slippe å stå til ansvar for Gud:

Jeg gjenkjente noe i min ånd som sa: ‘så fantastisk!’ [...] Som kvinne skal du jo si din mening, du skal si hva du mener og føler, men Gud har gitt mannen hovedansvaret for den avgjørelsen som blir tatt. Det er han som står ansvarlig for Gud hvis det var feil.

Bibelen betraktes altså som Guds åpenbarte ord, og følgelig som sann og pålitelig. I motsetning til det noen kristenfundamentalister har ment, hevdes det ikke i Kristen Tjeneste at skriften må være uten faktiske og tekniske feil. Dette kan betraktes som åpninger for nytolkninger, men det er vanskelig å finne noen faste tolkningsprinsipp. Ettersom menigheten ikke er tilsluttet noen paraplyorganisasjon, står den fritt i forhold til ulike tolkningsspørsmål. Noen uenighet innad vil imidlertid ikke innrømmes, og dette forklares ut fra forestillingen om Den Hellige Ånds ledelse og åpenbaring. Få, selv ikke medlemmer i eldsterådet, har ønsket å uttale seg om menighetens standpunkter, og jeg har stadig blitt henvist til pastoren i slike spørsmål. Dette kan tolkes på flere måter, og jeg tror at dette beror på en kombinasjon av ulike elementer. For det første føler nok mange at de ikke er kompetente til dette, og er således redde for å fremstille menigheten på en feilaktig måte. For det andre oppfatter jeg dette som en konsekvens av den lojalitet og respekt som Trygve

⁷¹ 1. Korinterbrev 14, 33-35: “Som i alle kristne menigheter skal kvinnene tie i menighetsforsamlingene. Det er ikke tillat for dem å tale, de skal underordne seg, slik loven også sier. [...] For det sømmer seg ikke for en kvinne å tale i menigheten.”

Brekke nyter som pastor i menigheten. Når det gjelder menighetens bibelsyn kan det oppstå en konflikt mellom hvordan Bibelen fremstilles som selvforklarende til tross for at den åpenbart fortolkes. Uklarhet i forhold til tolkningsprinsipper og det læremessige grunnlaget kan derfor oppfattes som en tildekking av tolkningspraksisen, og hvem som i realiteten står bak tolkningene. Kritiske røster vil derfor kunne betrakte den svake lærebevisstheten i menigheten som en tildekking av pastorrollen som menighetens viktigste bibeltolkende instans.

3.2 Menneskesyn

Også i forhold til menighetens lære om mennesket er det noen uklarheter. Kristen Tjenestes menneskesyn bør ses i lys av innflytelse både fra trosbevegelsen og fra restaurasjonsbevegelsens gjenopprettingsideal. Gjennom en av informantenes beretning om hva menigheten har betydd for henne, illustreres menighetens menneskesyn. I Kristen Tjeneste undervises det at mennesket består av ånd, sjel og legeme. Informanten opplevde at sjelesorg og undervisning hadde bidratt til en klarere selvforståelse og personlig utvikling ved at alle de tre elementene begynte å fungere. En slik antropologi er det naturlig å knytte til menneskesynet som formidles i trosbevegelsen. Mennesket består av ånd, sjel og legeme som er i kontakt med ulike sfærer eller verdener: “Med ånden kontaktes *den åndelige verden*. Sjelen har kontakt med den *psykiske verden*, mens legemet har kontakt med den *fysiske verden*”, sier Stai og refererer med dette de viktigste punktene i Hagins menneskesyn (1995:237, Sannes 2002:53).⁷²

Sjelen oppfattes som tanker, kunnskap, innsikt, følelser og vilje, men det er noe større uklarhet i forhold til menneskets ånd. Betegnelser som “åndsfylt kristen” og “gjenfødt ånd” er vanlige blant informantene, og bør nok forstås som et guddommelig element i den troende som Guds nærvær, tiltale og ånd kan erfares gjennom. I hvilken grad ikke-troende har ånd, eller hvilke funksjoner denne eventuelt har, omtales ikke i noen deler av materialet. Ut fra begrepet “gjenfødt ånd” kan det imidlertid tyde på at også ikke-troende har en ånd, men at denne enten er uvirksom eller i fiendens tjeneste. Gjenopprettingsidealet kobles sammen med dette tredelte menneskesyn slik at menneskets natur betraktes som helt eller gjenopprettet kun når det sjelelige, det åndelige og det legemlige fungerer.

⁷² Også E. W. Kenyon mente at mennesket primært var et åndelig vesen, men formuleringen av mennesket som ånd, sjel og legeme er først og fremst knyttet til Kenneth E. Hagin, og er derfor karakteristisk for trosmenigheter (Lie 2003:33-34, Sannes 2002:50-56).

Trosbevegelsens grunnlegger Kenneth E. Hagin, oppfatter mennesket primært som et åndelig vesen: “Man is a spirit who possesses a soul and lives in a body” (sitert i Sannes 2002:50). Sannes presiserer at dette ikke bør tolkes som at delene utgjør en helhet, men som en understreking av menneskets åndskarakter: “Menneskets ånd, ‘det indre mennesket’, er det virkelige menneske”, forklarer han (ibid. 51). Konsekvensene av et slikt menneskesyn er ifølge Sannes en tilnærming mellom Gud og mennesket siden det ikke opereres med en kvalitativ forskjell mellom dem (ibid.). En slik understreking av menneskets åndskarakter har jeg ikke funnet i Kristen Tjeneste, og menneskets syndige natur oppfattes som en konstant svakhet som ikke kan forandres (Barbro Brekke 10/9-02). Det er nok derfor mest sakssvarende å betegne menneskesynet i Kristen Tjeneste nettopp som en tredelt helhet. Flere informanter legger imidlertid stor vekt på den åndelige dimensjonen. En informant sier eksempelvis at den åndelige dimensjonen er viktigst, men samtidig understrekes det at “vi er ikke bare ånd”. En grunn til at det åndelige vektlegges så sterkt kan ses på bakgrunn av at dette er en dimensjon de mener mange i dagens samfunn ikke har noe forhold til. Viktigheten av å integrere det åndelige aspektet både i mennesket og i virkelighetsoppfatningen kan således ha fått en uforholdsmessig viktig rolle i møte med meg.

3.3 Menighetssyn

3.3.1 Generelle trekk i læren om menigheten

Når det gjelder Kristen Tjenestes menighetslære, har enkelte viktige trekk allerede blitt belyst gjennom redegjørelsen for menighetens fremvekst. På et generelt plan kan dermed flere tydelige likhetstrekk til restaurasjonsteologien trekkes frem. Forestillingen om at det finnes én nytestamentlig menighetsordning, og at Kristen Tjeneste er organisert slik, kan nevnes som et eksempel.⁷³ En annen slående likhet er det bibelske belegget som brukes i forbindelse med struktureringen av menigheten. Siden Bibelen betraktes som Guds sanne og pålitelige ord, omtales den gjerne som en “bruksanvisning” for hvordan mennesker kan leve riktig og få et godt liv. Jeg har tidligere nevnt at Efeserne 4, 11-12 stod sentralt i restaurasjonsbevegelsens relasjonelle menighetssyn og ble brukt som hjemmel for ordningen med apostoliske tilsyn.⁷⁴ De samme versene inngår i Kristen Tjenestes visjonsvers, og er det

⁷³ Brekke sier eksempelvis: “Hvis jeg leser Bibelen, så ser jeg at det er den organisasjon som er omtalt i Bibelen. Og innsatt i menigheten står det: ”noen til apostler, profeter, hyrde, lærer, evangelister.” Jeg leser det ut av Guds ord” (19/12-02).

⁷⁴ Efeserne 4, 11-12: “Han er det som gav noen til apostler, noen til profeter, noen til evangelister, noen til hyrder og lærere, for at de hellige kunne bli gjort i stand til tjenestegjerning, til oppbyggelse av Kristi legeme.”

viktigste bibelske grunnlaget for menighetens organisasjon.⁷⁵ Også menighetens klare skille mellom det strukturelle og det relasjonelle, og understrekingen av at det er relasjonene som egentlig utgjør menigheten, bør anses som “arvegods” fra restaurasjonsbevegelsen. Det er imidlertid ikke bare struktureringen av menigheten som anses som bibelsk. Det å være en menighet i betydningen av kristent fellesskap, betraktes som “Guds idé”, og det knyttes derfor spesielle løfter til menighetens virksomhet. Forestillingene om en lokal og autonom menighet knyttes i den forbindelse særlig til hvordan man mener Gud hadde tenkt at menigheten skulle utformes.

Til tross for den usikkerheten som er knyttet til hvem som er forfatteren av Efeserbrevet, avviker det ikke fra Paulus lære, og flere betrakter derfor Paulus som den rettmessige forfatteren (Noack 1997:152-54). At sitater nettopp fra dette brevet har en så fremtredende stilling, indikerer at Paulus tanker om det kristne fellesskapet er svært viktige i menigheten. Paulus’ oppfatning av menigheten som Kristi legeme er av stor betydning i så måte.⁷⁶ Ifølge den britiske teologen James D. G. Dunn finner man ingen tilfeller i Paulus’ brev hvor begrepet “kirken” brukes om en universell kirke, men det refererer alltid til kristne som bor på et geografisk sted eller om husmenigheter (1984:5-6). Et kjennetegn ved det paulinske menighetsidealet er derfor at menigheten oppfattes som lokalt forankret.⁷⁷ En slik lokal orientering har vært viktig gjennom hele Kristen Tjenestes fremvekst, men etter 1987 ble også et annet element knyttet til denne forestillingen. Det lokale aspektet knyttes i dag tett opp til menighetens autonomi, noe som også begrunnes med henvisning til Paulus:

Paulus var jo en apostel som startet nye menigheter, men samtidig sa han at “jeg respekterer den autoritet som er innsatt” [i den lokale menighet]. Dermed så ansvarliggjør du det legemet eller organismen lokalt. Så jeg tror det er et bibelsk prinsipp å være selvstyrte, selvansvarlige menigheter. Så det prinsippet bygger vi etter (Brekke 19/12-02).

At Paulus ikke krevde at menigheter skulle underordne seg hans lederskap tolkes som den nytestamentlig lære om lokalmenighetens autonomi. Dette er grunnen til at Kristen Tjeneste ikke etablerer dattermenigheter. Det har imidlertid ved flere tilfeller blitt etablert nye menigheter av enkeltpersoner med tilknytning til og støtte fra Kristen Tjeneste.⁷⁸ Slike

⁷⁵ De to andre visjonsversene for høsten 2002 var Johannes 17, 21: [Jeg ber om] “at de alle må være ett, likesom du, Far, i meg, og jeg i deg – at også de må være ett i oss, for at verden skal tro at du har utsendt meg.” og Johannes 13, 14: “Når da jeg, som er Herre og Mester har vasket deres føtter, så skylder også dere å vaske hverandres føtter.” Sammen utgjør disse visjonsversene mottoet: Sammen i tjeneste til tjeneste. (Kilde: Program for høsten 2002 og flyer delt ut på søndagsmøte september 2002.)

⁷⁶ Se spesielt 1. Korinterbrev 12, Romerne 12 og Efeserne 4.

⁷⁷ Paulus syn på menigheten kalles et ideal fordi det ikke bygger på en beskrivelse av et historisk fenomen, men nettopp er idealer som Paulus oppfordret menigheter og konvertitter til å leve etter (Dunn 1984:5).

⁷⁸ I 2000 ble menigheten “Fremtid og Håp” etablert på Randaberg. I Sirdal er det også en menighet med utspring

avleggere etableres imidlertid med et uavhengig og selvstendig lederskap, og Kristen Tjeneste kan kun sies å ha en hjelpefunksjon.

3.3.2 Menighetens selvforståelse: Hellig opphav, hellig lederskap og hellig oppdrag.

Menighetens virke oppfattes som en manifestering av den generelle lære om menigheten, og dette kommer til syne gjennom fellesskapets selvforståelse. Viktigheten av en autonom menighet bør forstås i forbindelse med at pastoren betraktes som utvalgt av Gud og at hele lederskapet hevdes å utøve Guds delegerte autoritet. I Kristen Tjeneste er det en klar oppfatning at menighetens opphav ligger i Barbro og Trygve Brekkes kall til å etablere en husmenighet. Brekkes egen opplevelse av å være kalt, er imidlertid bare delvis avgjørende for den legitimitet han nyter som pastor. Det at også andre har bekreftet og gjenkjent hans tjeneste fungerer som en legitimering av hans lederskap.⁷⁹ Utviklingen fra en liten husgruppe til en stor og anerkjent menighet, tolkes trolig som en bekreftelse på at etableringen er Guds plan og at menigheten derfor er under Guds beskyttelse og velsignelse. Konsekvensen av dette er at verken pastoren eller lederskapet kan avsettes. Flere informanter og Brekke selv har uttalt at pastoren ikke er demokratisk valgt, og antyder dermed at han er guddommelig utpekt. Når Brekke eksempelvis hevder “jeg er ikke på valg, det er heller ikke lederskapet. Da er den enkelte medlem mer på valg, han kan velge et annet sted”, bør dette forstås som at hele lederskapet er betraktet som utvalgt (19/12-02). Dette er den samme lederskapsforståelsen som John Bevere forfekter i sin bok *Under Guds beskyttelse* (2002), en bok som alle ledere i menigheten anbefales å lese.

Å kontrastere menighetens lederskapsforståelse til demokratiet, er et grep også Bevere gjør i sin bok (ibid.). Guds prinsipper fremstilles dermed som motsatsen til “denne verdens” idealer. Bevere fremstiller alt lederskap som guddommelig sanksjonert: “For det første utpeker Gud alle autoriteter. [...] For det andre, når vi gjør opprør mot disse myndighetene, gjør vi også opprør mot det og dem som er ordinert av Gud selv, og de som gjør det, fører dom over seg selv” (ibid. 16). “Alle autoriteter” omfatter offentlige og sivile myndigheter, kirkelig lederskap og familiens myndigheter (ibid. 82). I tillegg til å underordne seg Guds direkte autoritet, skal den kristne også innordne seg under Guds delegerte autoritet, som altså oppfattes som all form for lederskap. Siden Brekkes lederskap oppfattes som legitimt, har han autoritet til å utnevne andre ledere i menigheten. Som jeg har nevnt oppfattes menigheten som

fra Kristen Tjeneste Brekke (19/12-02).

⁷⁹ En informant forteller: “Etter hvert kjente Trygve kallet og de andre gjenkjente at ‘ja, det må være deg’. Da var det jo enkelt underlegge seg [hans lederskap]”. Det er verd å merke seg at denne informanten ikke selv var med i menigheten da dette skal ha skjedd, men kom inn i menigheten først flere år etter. En slik hendelse har legitimerende kraft lenge etter at den angivelig skal ha inntruffet.

Kristi legeme. Det er derfor viktig at den enkelte finner sin funksjon i menigheten: “Gud innsatte tjenester i menigheten, så vi har gjerne lyst til å forløse tjenestene, men da ut fra en visjon om at du må tjene med dem”, sier Brekke (19/12-02). Den enkelte er under tett oppfølging fra ledelsens side i prosessen med å utvikle den enkeltes talenter og åndelige tjenester. Rekruttering av ledere skjer kun gjennom menighetens cellegrupper, og villighet til å tjene menigheten er en av de viktigste egenskapene hos potensielle ledere. Når Brekke forklarer hva en tjenende innstilling innebærer, kommer han imidlertid raskt inn på respekt for den delegerte orden (19/12-02). Avgjørende egenskaper for fremtidige ledere i Kristen Tjeneste er en ydmyk tjenende holdning, men også evne og vilje til å underordne seg den guddommelige autoritet. Med utgangspunkt i en slik lederskapsideologi, blir fremhevingen av den selvstendige menigheten mer forståelig: Pastoren betraktes som direkte utnevnt av Gud. Det er derfor gjennom det lederskapet pastoren utnevner, at Guds delegerte autoritet formidles. Å innordne seg under Brekkes og menighetens øvrige lederskap, betraktes derfor som å innordne seg under Guds delegerte autoritet.

Denne form for kristent lederskap kan betraktes som en formalisering av covering-prinsippet i restaurasjonsbevegelsen. Særlig tydelig er dette i forestillingen om at den enkelte oppnår åndelig beskyttelse ved å underordne seg andre på denne måten. I restaurasjonsbevegelsen ble det praktisert to ulike former for “covering”. Den ene formen vektla at lederskapet var under apostolisk tilsyn, mens individuelt disippelskap var sentralt i den andre. Lederskapsstrukturen i Kristen Tjeneste ligner mest på den sistnevnte formen, og det var også denne som ble praktisert i Brynegruppen. Konkret hva en slik beskyttelse innebærer er noe uklart i menighetens forkynnelse. Bevere hevder imidlertid at underordning under Guds “delegerte autoritet” medfører en beskyttelse fra læremessig forførelse eller vranglære (som kommer av ulydighet) og Djevelens forførelse som fører til åndelig død (ibid. 36ff). Joyce Thurman kommenterer faren for menneskelig undertrykkelse og splittelse av fellesskapet på denne måten:

At best sheperding is an expression of deep personal trust between members and Elders, but could this lead to an authoritarian repression? [...] In practice it can happen that two individuals can be equally certain God is speaking to each in a different way. In that case if neither will submit it follows one will leave the house church fellowships (Thurman 1982:99).

I Kristen Tjeneste er Brekkes posisjon trygg, men han legger ikke skjul på at flere medlemmer har meldt seg ut av menigheten på grunn av uenighet (19/12-02).

Det er ikke bare Brekkes kall som er sentralt i Kristen Tjeneste. Menighetens visjon fremstilles som et kollektivt guddommelig kall eller oppdrag, og navnet “Kristen Tjeneste”

peker på tre aspekter ved visjonen. For det første betraktes det som et sentralt forbilde at Jesus vasket disiplenes føtter. Det å ydmykt knele ned og yte noe for andre anses som den mest kraftfulle måten å nå andre mennesker med det kristne budskapet. Handlingsaspektet er derfor sentralt i menighetens virksomhet. Jesus som kneler ned og vasker føttene til disiplene er derfor symbolsk representert i menighetens logo (Brekke 19/12-02). Det andre aspektet i visjonen er at menigheten har et mål om å “utruste mennesker til tjeneste”, og refererer til menighetens ønske om å hjelpe medlemmene inn i de tjenester som er omtalt i Efeserne 4. Det tredje elementet i menighetens visjon er Jesu oppfordring til enhet blant de kristne. Denne visjonen betraktes som Guds oppdrag for Kristen Tjeneste, og alle som ønsker å bli medlemmer må gjenkjenne visjonen som sin egen:

Når folk går inn i denne menigheten er det viktig at de gjenkjenner visjonen vår, hva vi vil. Hva det er vi ønsker i denne menigheten. Gud har talt til oss og det oppdraget vil vi fullføre. Folk som går inn her har jo valget, kjenner du at det er noe som du vil? Stemmer det i ditt hjerte? Hvis ikke vil vi anbefale deg å gå en annen plass hvor du gjenkjenner at ‘dette er det vi vil’ (Brekke 19/12-02).

Ifølge Kristen Tjenestes lære medfører det å leve etter Guds forordninger både velsignelse og beskyttelse. Et spesielt kraftfullt gudsnærvær i forsamlingen regnes som en naturlig konsekvens av at menigheten er strukturert etter guddommelige prinsipper og av at menighet betraktes som Guds idé. En informant forklarte eksempelvis at Guds nærvær gjerne oppleves med multiplert kraft når menigheten samles. Selv om hun kunne oppleve Guds tilstedeværelse alene, hvor som helst og når som helst, mente hun at dette opptrådte med tiltakende kraft sammen med familien og altså enda sterkere når menigheten kom sammen:

Jeg kunne vært kristen og bare levd for meg selv og gjort gode gjerninger, men det blir ikke så veldig store frukter av det. Fordi det blir bare ut fra meg og min salvelse, men når vi kobler oss i hop, så utøver Gud noe av sin Ånd over menigheten. Det er så enormt mye mer og større. Akkurat som om jeg var 40 watt, så blir det ikke 40 watt ganger hundre, men multiplisert når vi kommer sammen.

Det skilles altså mellom en individuell og en kollektiv velsignelse.⁸⁰ Forestillingen om at menigheten har en egen og spesielt sterk velsignelse over seg bør forstås i sammenheng med at den betraktes som guddommelig initiert. På et overordnet plan regnes menighet som idé for å være et “Guds prinsipp”. Nettopp fordi mennesker gjør noe som de oppfatter er i tråd med Guds prinsipper, eksempelvis komme sammen i tilbedelse, forløses Guds Ånd og kraft over menigheten.

⁸⁰ Også ved innlemmingen av nye medlemmer er dette skillet tydelig. De nye medlemmene som ble presentert for menigheten 8/9-02 ble oppfordret til å “handle på ordet” da dette ville bringe den enkelte liv, fred, lykke, framgang og vekst. I tillegg ble de forespeilt at de ville “få del i menighetens velsignelse” i det de ble innlemmet i fellesskapet (egne notater fra møtet 8/9-02).

Det siste elementet ved menighetens visjon er enhet innad i forsamlingen og blant alle kristne. Ved KT-løpets første post, medlemskap, stilles det krav om at den enkelte må “beskytte menighetens enhet ved å handle i kjærlighet, nekte å baktale og respektere lederskapet” (*KT-løpet*).⁸¹ Å beskytte fellesskapets enhet er viktig av to årsaker som begge er knyttet til Guds belønning, velsignelse og beskyttelse: “Gud har bare bestemt det sånn at der hvor det er enhet og enighet, der vil Han utøve sin salvelse, sin Ånd. Det er det som gjør at menighet er noe veldig unikt”, forklarer en informant. Hvordan menigheten ønsket å oppnå enhet ved å respektere lederskapet, nekte å baktale og handle i kjærlighet, må forstås i sammenheng med Beveres lære om Guds delegerte autoritet (2002). Gjennom utallige eksempler hentet fra eget og andres liv, Det nye testamente og Det gamle testamente demonstrer han poenget igjen og igjen: “De som setter seg opp mot Guds myndighet, enten det er direkte, [...] eller indirekte, mot dem Herren har delegert autoritet til, vil dermed sette seg mot pisen i Guds hånd” (ibid. 16). Det er imidlertid ikke bare lydighet som kreves for å oppnå sann enhet, men også den riktige holdningen i forhold til lederskapet (ibid. 122). På denne måten vil lydighet vises i handlinger, mens en villig innstilling vil komme til syne ved respekt for lederskapet og ved å nekte å baktale. Å anerkjenne at pastorens lederskap er Guds delegerte autoritet og en ubetinget innordning betraktes altså som en forutsetning for enhet.⁸²

Bevere fokuserer mest på farene ved opprør mot Guds autoritet, men flere steder går det klart frem at det også er knyttet belønninger til underordningen under Guds autoritet. I Kristen Tjeneste forventes det at Guds Ånd utøses over menigheten når de kristne utviser sann enhet, noe som vil bringe vekkelse. Dersom enheten trues, vil også den forventede velsignelsen stå i fare for å forsvinne. Det er imidlertid ikke bare enhet innad som opptar forsamlingen. I Kristen Tjeneste ønsker man også en universell kristen enhet, noe både informanter og praksis i menigheten bekrefter. Hver søndag når det ønskes velkommen til gudstjeneste, bes det også for andre kristne forsamlinger i verden og i distriktet (Brekke 8/9-02). På denne måten skapes det solidaritet med en slik forestilt universell kristenhet.

3.4 Teistisk livsspiritualitet

Bibel og lederskap fremstår som sterke autoriteter i menigheten. Det å utvikle den enkeltes åndelige tjenester er imidlertid også med på å dyrke frem en indre, åndelig autoritet i den

⁸¹ KT-løpet er en idealisert, skjematisk fremdriftsplan for hvordan modenhet gradvis kan oppnås gjennom menighetens undervisning og tilrettelegging. KT-løpet består av fire kurskvelder hvor menighetens lære om medlemskap (KT1), modenhet (KT2), tjeneste (KT3) og oppdrag (KT4) blir gjennomgått. Hver av disse kurskveldene munner ut i gjensidige avtaler mellom den enkelte og menigheten (*KT-løpet*).

⁸² Det eneste som ifølge Bevere fritar fra lydighet, er når en autoritet beordrer en kristen til å bryte Guds ord.

enkelte. Denne kombinasjonen av tradisjonelle religiøse autoritetskilder og en indre åndelig autoritet kan betraktes som et eksempel på det Paul Heelas kaller teistisk livsåndelighet (“teistic spiritualities of life”) (2002).

Paul Heelas hevder det har skjedd en omfattende religiøs endring i moderne samfunn (2002). Denne endringen bestemmes som et omslag i religionens karakter, nærmere bestemt som en overgang fra “religion” til “åndelighet” (“spirituality”) (ibid.). Tradisjonell religion defineres som “obedience to a transcendent God and a tradition which mediates his authority”, mens spiritualitet oppfattes som “experience of the divine as immanent in life” (ibid. 358). Religion knyttes dermed til “offisiell” tro som er regulert og formidlet av religiøse autoriteter, etiske lover fra hellige tekster og en transcendent autoritet (ibid.). Det er også vanlig å assosiere religion med det formelle, dogmatiske, hierarkiske og upersonlige. I motsetning til dette handler spiritualitet om det indre, personlige, private, den immanente åndelige erfaringen og det dennesidige livet. Det psykologiske aspektet er også klart i “åndeligheten” ved at den handler om kunsten å leve sant og oppriktig i forhold til sin indre erfaring:

The equation is Spirituality = Life = Spirituality = Life, ‘Life’ being taken to mean the spiritually-informed, [...] rather than life led in terms of what the stresses and strains, ambitions and configurations of capitalistic modernity has to offer (ibid. 358-359).

Både oppblomstring av New Age-åndelighet og former for “teistic spiritualities of life” oppfattes som uttrykk for den tiltakende overgang fra religion til åndelighet (ibid. 361-9).

Den teistiske formen for “livsspiritualitet” (“teistic spiritualities of life”) betraktes som en innholdsmessig overgang fra “religion” til “åndelighet” innad i selve religionen. Det karakteristiske er nemlig at tradisjonelle autoritetskilder som troen på en transcendent Gud og Bibelen autoritet kombineres med “selvåndeligheten” som kjennetegner New Age.⁸³ Både restaurasjonsbevegelsen og Kristen Tjeneste stemmer godt overens med Heelas tese om en teistisk livsspiritualitet. For det første kombineres forestillinger om tradisjonelle religiøse autoriteter som Bibelen og lederskap, med den autoritetskilde som ligger i egne åndelige erfaringer. Både gjennom den personlige åndelige “sans” eller intuisjon, som den troende får ved omvendelsen og gjennom lovsangen, har den troende direkte tilgang til Den Hellige Ånd. Viktigheten av Den Hellige Ånds ledelse i hverdagslivet bekrefter at en individuell, indre autoritet er avgjørende for å gi retning i den enkeltes liv. Det å hente en kopp kaffe til noen på jobben eller gi en oppmuntring i muntlig eller skriftlig form er konkrete eksempler på hvordan informanter opplever at de lever i en konstant personlig åndelig ledelse. Å starte dagen med

⁸³ Se Heelas (1996) for drøfting av New Age som selvreligion.

bønn og bibellesning synes å være den foretrukne måten å leve i en slik sensitivitet for guddommelige innspill i hverdagen: “Du kan be en bønn før du går ut: ‘Kjære Gud, jeg har bare lyst til å være til velsignelse for noen i dag, så du må vise meg hvem jeg kan være med å heie på eller oppmuntre eller nå noen med det du har lyst til å nå dem med’”.⁸⁴

So new paradigm churches provide a ‘spirituality’ (a favoured term) of the ‘heart’ (another favoured term). They cater for life. They address deepest personal needs or quests. They have a strong therapeutic dimension (Heelas 2002:367).

3.4 Oppsummering

Dette kapittelet viser at Kristen Tjeneste har likhetstrekk med både det typiske kristenfundamentalistiske bibelsynet, det karakteristiske menneskesynet i trosbevegelsen og restaurasjonsbevegelsens menighetssyn. Det er imidlertid vanskelig å plassere menigheten entydig innenfor en enkelt bevegelse. Med tanke på menighetens fremvekst er det naturlig å betrakte arven fra restaurasjonsbevegelsen som “ryggraden” i menighetens lære. Menighetens visjon er viktig for å legitimere både pastorens og det øvrige lederskapets autoritet. Betydningen av tradisjonelle autoritetskilder som Bibelen og lederskap, samt viktigheten av den subjektive åndelige erfaringen har fremgått av den foregående redegjørelsen. Dette sistnevnte aspektet vil bli forklart nærmere i neste kapittel, hvor jeg vil drøfte menighetens historiesyn.

⁸⁴ På misjonsturer i regi av menigheten er det også vanlig å starte dagen med én time individuell bønn og bibellesning.

4. Historiesyn

To study the problem of time leads one invariably into contact with the problem of evil, for the phenomenal experience of time as ineluctable sequence is bound up with the concrete realities of chance, change, death, and decay (O'Leary 1994:31).

The story of the apocalyptic tradition is one of community building, in which human individuals and collectives constitute their identities through shared mythic narratives that confront the problem of evil in time and history (O'Leary 1994:6).

Menighetens lære står sentralt også i dette kapittelet. Jeg vil gi en deskriptiv fremstilling av menighetens lære om historiens begynnelse, forløp og slutt. Eskatologiske forventninger står sentralt i menigheten. Endetidsforventninger, hvordan disse kommuniseres og hvilken betydning dette har for fellesskapet er derfor viktige spørsmål i kapittelet.

Individens erfaring med tid fremtvinger refleksjon omkring forfall og død, og involveres dermed i symbolikken omkring det onde. Sosiale grupper trues også av oppløsning og kulturell død både fra indre stridigheter og av ytre anliggende. På denne måten er forestillinger og symbolikken om det onde allerede til stede når forestillinger om tiden konstrueres (O'Leary 1994). Flere forskere har den siste tiden bemerket at slike forestillinger antar fortellingens form. Blant annet hevder O'Leary at forestillinger om det onde inngår som et element i narrativer om tiden: "The dialectic of good and evil is the means by which societies give meaning to historical time [...] Time and evil, therefore, contain and imply each other" (ibid. 32).⁸⁵ I møte med kaoskrefter er religiøse forestillinger spesielt godt egnet til å skape mening og orden fordi religionen forankrer menneskets tilværelse i en guddommelig orden, et hellig kosmos (Berger 1993). Gjennom religiøse forklaringer av det onde, teodiceer, temmes også ondskapens kraft slik at mening og hensikt gjenopprettes i den troendes liv. O'Leary hevder at teodiceer i ulike religiøse tradisjoner tolkes slik at de passer til ulike historiske situasjoner (1994:61). Kristendommens allmenne historiesyn og forklaring på det onde vil dermed få noe ulik utforming i forskjellige historiske kontekster.

4.1 Forestillinger om historiens begynnelse – skapelsen

I den kristne tradisjonen er forestillingen om Gud som skaper og et lineært historiesyn viktige elementer i læren. Det er imidlertid noe mer problematisk å knytte en slik forestilling direkte til skapelsesberetningen i 1. Mosebok 1-2. Det kan synes som en uforbeholden aksept av denne myten fremsettes som et trossmessig ideal. Som jeg har nevnt hevdes det i menigheten at de tar Bibelen på alvor, og så langt det lar seg gjøre forsøkes det derfor å tolke

⁸⁵ Se eksempelvis Flood (1999) for drøfting av narrativ teori.

den bokstavelig. I tråd med idealer både i restaurasjonsbevegelsen og i samtidskulturen, er det imidlertid også et ideal å være oppriktig mot seg selv. Det er derfor en viss aksept for at en bokstavelig forståelse av skapelsen kan være et problematisk punkt for mange.

Skapelsen betraktes altså som verdens og menneskets opphav, selv om det innrømmes at denne delen av Bibelen kan være vanskeligere å tro på enn andre. Menigheten viser fleksibilitet i forbindelse med deler av Bibelen som anses som foreldede, slik tilfellet er med kvinnesynet. Forestillingen om skapelsen holdes det imidlertid fast ved. Det kan virke som at dette er med på å opprettholde menighetens selvforståelse som en konservativ menighet i opposisjon til resten av samfunnet. Funksjonelt sett kan enkelte forestillinger få en integrerende funksjon. Det å fremstå som en tilhenger av forestillinger som anses som vanskelige, kan bli et tegn på ens sterke tro og tillit til Gud og Bibelen. Dette kan i sin tur gi enkeltpersoner prestisje og “opptak” i en eksklusiv gruppe bestående av de som anses som modne eller sterke i troen.

4.2 Eskatologi – forestillinger om historiens slutt

Eskatologi er avledet fra det greske ordet “eschatos” som betyr ytterst eller sist, og refererer til diskursen om de siste ting, om menneskets og verdens skjebne (O’Leary 1994:5). Alle kulturer vi kjenner til har gjort forsøk på å forestille seg og forutsi tidens slutt. Et fellestrekk ved den jødisk-kristne forestillingen om den endelige dom er at historien kulminerer i en katastrofisk kamp mellom det gode og det onde (ibid.). Eskatologi var et sentralt anliggende i restaurasjonsteologien, og Walker hevder at dette er selve nøkkelen til å forstå bevegelsens selvforståelse (1998:137). Arthur Wallis’ seminarer, hvor endetiden ble drøftet, var kimen til selve bevegelsen. Slike forestillinger var av avgjørende betydning ettersom husfelleskapene ble betraktet som en oppfyllelse av Guds plan og en gjenopprettelse av menighetens kraft (ibid. 142-143).⁸⁶ Hvor mye av dette “arvegodset” finner vi igjen i Kristen Tjeneste? Mye av bevegelsens radikale og provokative tilsnitt har blitt tonet ned til fordel for en mer dempet og pragmatisk holdning. Mange av de mest detaljerte og eksplisitte eskatologiske forestillingene er kraftig nedtonet i menigheten i dag. Dette gjelder for eksempel den eksplisitte kritikken av de etablerte kirkesamfunn, hvor hele kirkehistorien ble forstått som en forfallsperiode. Til tross for dette finnes fortsatt mye av det samme grunnleggende tankegodset. Fremdeles øver

⁸⁶ Walker forklarer: “The eschatological view of the fulfilment of God’s plan, therefore, has also provided Restorationists with a means for both interpreting and judging the Church history. Reading the eschaton back into history led the Restorationists to the conviction that the original glory of God’s Church had been dimmed; consequently the power of the kingdom had been virtually been switched off. The restoration of that power was a gradual process culminating today in the reappearance of a reenergized and charismatically-ordained Church” (1998:143).

eskatologiske forestillinger og forventninger stor innflytelse på forståelsen av historien og samtiden. Dette gjelder særlig de apokalyptiske forestillingene om at historiens slutt er nært forestående eller overhengende (Robbins & Palmer 1997:4).

Apokalyptikk er avledet fra gresk og betyr åpenbaring eller avsløring (O’Leary 1994:5). Begrepet refererer til en guddommelig åpenbart lære om historiens siste begivenheter, og “argues for the imminence of this Judgement, in which good and evil will finally receive their ultimate reward and punishment” (ibid. 6). Apokalyptiske forestillinger kjennetegnes av forventningen om at denne verden vil gå til grunne og erstattes av en transcendent orden. Dette kan derfor betraktes som en orientering mot det hinsidige. Restaurasjonsteologien karakteriseres av forestillingen om gjenopprettelse av en mer opprinnelig og “ekte” form for kristenliv både strukturelt og åndelig. Forut for Jesu gjenkomst og apokalypsen ble det forventet at Guds rike ville gjenopprettes på jorden. Restaurasjonsteologien har derfor blitt betegnet som post-millennaristisk (Walker 1998:141).⁸⁷ Som navnet antyder, karakteriseres post-millennialistiske forestillinger ved at Kristi gjenkomst forventes først etter at tusenårsriket er etablert på jorden (Robbins og Palmer 1997:9). Ifølge restaurasjonsteologien er nåtiden å betrakte som sluttfasen i historien. I disse “siste tider” spiller de “restaurerte” menighetene en sentral rolle som formidlere av de gjenstående sannheter i kirkens restaurasjon.⁸⁸ Dette betraktes som en kilde til en ny velsignelse, nemlig en ny åndelig “gullalder” som skal kjennetegnes ved en enda sterkere utgytelse av Ånden enn det man noensinne tidligere har sett.

Kristen Tjenestes eksplisitte apokalyptiske eskatologiske lære er ikke like klart formulert som i restaurasjonsteologien. Det er allikevel grunn til å betrakte enkelte av menighetens mest sentrale forestillinger som en ideologisk kontinuitet til denne teologien. I restaurasjonsteologien markeres en ny epoke i det apokalyptiske scenario ved en strukturell endring i form av husfelleskapene. Det skapes dermed en kontrast til det foregående, kirkesamfunnene, som blir gjenstand for hard kritikk. Den harde fordømmelsen av kirken er som nevnt dempet i Kristen Tjeneste, men det er grunnleggende likheter i oppfatningen av kirken som et universelt fellesskap og i vektleggingen av lokalmenighetens selvstendighet. Betydningen av kristen enhet reflekterer også grunnleggende ideologiske likheter. Spørsmålet

⁸⁷ Hodne beskriver restaurasjonsteologien som a-millennaristisk og som en blanding av post-millennarisme og a-millennarisme. Her refererer a-millennarisme til en holdning preget av manglende interesse for tusenårsriket (1999:35). Både Walker og Hodne mener imidlertid at kjernen i restaurasjonsteologiens eskatologi er forestillingen om gjenopprettelsen av Guds menighet forstått som Guds rike på jorden. Guds rike forstås ikke som et sted, men som Guds styresett hvor regler og forskrifter er skrevet på kvinner og menns hjerter og praktisert både kollektivt og individuelt (Walker 1998:140).

⁸⁸ Se Hodne 1999:38-48.

er imidlertid om disse elementene kan knyttes til eskatologiske forventninger også for Kristen Tjenestes vedkommende. Forestillingen om en endetidsvekkelse, apokalyptiske forventninger formulert som “Guds frelsesplan” samt eksempler fra menighetens praksis danner grunnlaget for drøftingen av Kristen Tjenestes apokalyptiske eskatologi.

4.2.1 Kristen Tjeneste og forestillingen om endetidsvekkelse

Vekkelse forventes å komme som en konsekvens av realisering av menighetens visjon og enhet. Forventningen om vekkelse, eller utøsing av Guds Ånd i et monn som ingen tidligere har opplevd, er svært viktig i Kristen Tjeneste. Det tales ofte om et uforløst vekkelsespotensial, og Leif Emil Brekke mener at menigheten har en nøkkelrolle i å forløse dette potensialet (19/5-02).⁸⁹ I sin tale *Menighet – hva og hvorfor?* hevder han at det ligger “sprengstoff” i menigheten (ibid.). Hvordan menigheten representerer et forløsningspotensial for vekkelse er imidlertid noe uklart. På det individuelle plan ses et forløsningspotensial i det å leve i overensstemmelse med Guds prinsipper. Ved å forstå og handle i samsvar med Guds prinsipper kan den enkelte forløse velsignelse og vekkelse i sine omgivelser:

Hvis du og jeg klarer å anvende Guds prinsipper om oppdrift, så vil folk si: ‘Det var en attraktiv person, det var en spennende person å være sammen med’ [...] du ser jo at det livet er annerledes – det var attraktivt. Til slutt blir folk trukket til deg fordi det er en oppdrift i ditt liv (Trygve Brekke 18/8-02).

Forståelse av hvordan Gud opererer og lydighet i forhold til dette oppfattes som en av nøklene til å forløse Guds kraft i den enkeltes liv. Et vekkelsespotensial ses også i forbindelse med arbeidet med å realisere menighetens guddommelige oppdrag. Gud antas nemlig å sørge for en spesiell velsignelse når menigheten på denne måten tar imot og aksepterer visjonen. Å opptre i tråd med menighetens visjon om praktisk nestekjærighet, enhet og lydighet mot lederskapet betraktes derfor også som en kilde til en slik forløsning. På samme måte som i restaurasjonsbevegelsen, tillegges altså fellesskapet en avgjørende rolle som Guds nedslagsfelt på jorden.

Trygve Brekke tolker den eksplosive veksten av karismatisk kristendom i Latin-Amerika de siste 20 årene som et tegn på denne endetidsvekkelsen (e-post 9/2-04). Samtlige informanter nevnte også uoppfordret at de opplever fremtiden som spennende med hensyn til hva de forventer at Gud kommer til å gjøre. Konkret er disse forventningene knyttet til Israel og til et besøk fra en menighet i Almalonga i Guatemala. Menighetens støtte til, kontakt med, og gjensidige besøk hos en beslektet menighet i Guatemala, oppleves trolig i Kristen Tjeneste som en direkte deltagelse i endetidsvekkelsen. Almalonga fremstilles som et samfunn som de

⁸⁹ Leif Emil Brekke er pastorens bror og medlem menighetens eldsteråd.

siste 20 årene har blitt totalt endret som en konsekvens av at befolkningen har vendt seg til Gud. Fra å være et samfunn som tidligere var preget av alkoholisme og kriminalitet fortelles det nå om barer som må stenge og fengsler som står tomme. Også jordsmonnet skal angivelig være berørt av velsignelsen, og rykter går om enorme avlinger fra en tidligere svært skinn jord.⁹⁰ Alt dette tolkes som et eksempel på de drastiske konsekvensene forløsning av Guds kraft kan få, og enhet blant de kristne i lokalsamfunnet samt deres forbønn oppfattes som den direkte årsaken til disse omveltningene. Fortellingene fra Almalonga er med på å skape tro på at det samme kan skje her i Norge, og forventningene er høye til at det vil bli vekkelse også i hjembyen Stavanger.⁹¹ De eskatologiske forventningene sentreres på denne måten positivt rundt en endetidsvekkelse hvor forestillinger om en gjenopprettelse av Guds kraft står i sentrum.

4.2.2 Apokalyptisk eskatologi: Forestillingen om Guds frelsesplan⁹²

Et annet eksempel fra menighetens forkynnelse bekrefter ikke bare det optimistiske preget ved Kristen Tjenestes apokalyptiske eskatologi, men fungerer også som en teodicé, en forklaring på lidelsens problem.⁹³ Med utgangspunkt i et biblisistisk syn på Skriften hevder Sigve Bø at Guds frelsesplan kan spores gjennom historien.⁹⁴ Bø er spesielt opptatt av profetier, og han gjør utstrakt bruk av allegoriske tolkninger slik at profetiene knyttes direkte til episoder i verdenshistorien og til vår egen tid.⁹⁵ Både Bø sin tale til menigheten og hans bok er en tolkning av historien som tar utgangspunkt i at verden slik vi kjenner den snart vil være over. Forestillingen om Guds frelsesplan fungerer som en ramme som verdenshistorien

⁹⁰ I videoer som sirkulerer i menigheten vises det eksempelvis frem gulrøtter på størrelse med en voksen manns underarm.

⁹¹ Menigheten går systematisk til verks for å “vinne byen” for Gud. Annenhver onsdag når cellegruppene møtes, utfører gruppene det som kalles KT-Action. KT-Action er en betegnelse for medlemmers praktiske hjelp til og arbeid for privatpersoner eller institusjoner. Dette arbeidet spenner vidt, alt fra å hjelpe privatpersoner med flytting, maling og lignende til å bistå Evangeliesenteret. Forbønn for byen og for vekkelse samt det å gjøre seg synlige i bybildet, spesielt blant byens “løse fugler”, inngår som en KT-Action aktivitet.

⁹² Dette avsnittet er basert på en tale til menigheten ved Sive Bø søndag 22/9-02. Senere ga Bø ut boken *Planen* (2002) som omhandler det samme tema. Kristen Tjeneste står ikke ansvarlig for innholdet i boken, men jeg regner innholdet som kjent, akseptert og som en del av menighetens forkynnelse ettersom han har ledelsens tillit. I dette tilfellet har jeg derfor også brukt boken som kildemateriale.

⁹³ De monoteistiske religionene, jødedom, islam og kristendom har en særlig utfordring med å forene forestillingene om en god, omnipotent gud med verdens lidelse. Se også Weber 1991:138-150 for drøfting av ulike religioners løsninger på dette problemet.

⁹⁴ Bø står for en klarere biblisme enn vi tidligere har sett i Kristen Tjeneste. Han utviser også en sterkere vilje til å argumentere vitenskapelig for sine standpunkter, og refererer stadig til “arkeologien” og “vitenskapen”. Utsagn som “Arkeologien har vist oss at Bibelen er pålitelig som historisk kilde. Hele Bibelens historie er gravd frem.” (Bø 2002:18) Vi ser her klare likheter til den amerikanske fundamentalismens “creation science” (Marsden 1991:153-181).

⁹⁵ På denne måten trekkes det paralleller mellom Israelsfolkets utvandring fra Egypt og den storpolitiske situasjonen etter 1. verdenskrig – i begge tilfellene hevder Bø at det var Gud som “styrte verdenshistorien” slik at Israel ble frigitt (ibid., 46).

tolkes i lys av, og historien gis på denne måten retning. Alle hendelser tolkes dermed med henblikk på ett fast holdepunkt, forestillingen om Guds frelsesplan.

Forestillingen om Guds frelsesplan er en fremstilling av menighetens lære om Guds plan og hensikt med verden og mennesket. Den kan kort oppsummeres som Guds intensjon om å ha fellesskap med menneskene. Etter syndefallet betraktes det opprinnelige fellesskapet mellom Gud og mennesket som brutt, og Gud har dermed måtte gripe til andre virkemidler for å oppnå dette. Hele verdenshistorien oppfattes som mettet av dette formål, og dette anses som grunnen til at Gud ikke bare griper inn, men faktisk styrer historien (Bø 2002:24, 91, 97, 125). Guds frelsesplan oppfattes dermed som det retningsgivende element i historien, og Gud betraktes som den viktigste drivkraften i historieforløpet. “Det er ingenting som kan stoppe den planen Gud har med utvelgelsen av Israel. Ingenting”, sier Bø (tale 22/9-02). Som historiens viktigste drivkraft, tilskrives alle historiske hendelser Guds plan: “Kort sagt: Gud har styrt storpolitikken. Han har opprettet fire verdensriker og innsatt deres ledelse. Senere skal vi også se at han utnytter to verdenskriger for å få planen til å gå mot målet” (Bø 2002:125). Å fremstille Gud som arkitekten bak både første og andre verdenskrig synes altså ikke å være problematisk for Bø som også gang på gang understreker at “Gud handler ikke i tilfeldighetens verden, han har kontrollen” (ibid. 44). Det er imidlertid tilfeller hvor Gud angivelig tillater hendelser som er imot sin egen opprinnelige plan. Syndefallet må regnes som ett slikt tilfelle, og konflikten i Midtøsten er et eksempel Bø selv nevner (ibid. 14). Slike situasjoner reiser viktige spørsmål: “Is [God] willing to prevent evil, but not able? then he is impotent. Is he able, but not willing? then he is malevolent. Is he both able and willing? whence then is evil?” (David Hume sitert i O’Leary 1994:34). Forventninger til de langsiktige resultatene synes å kunne legitimere de verste grusomheter i Bøs forklaring hvor det hevdes at målet helliger middelet. Når det gjelder problemstillingene knyttet til jødenes lidelser under andre verdenskrig, vedgår imidlertid Bø at denne forklaringen er vanskelig å godta:

Da jødenes lidelseshistorie kulminerer med at 6,5 million jøder blir ofret, drept på grufulle vis, var da Hitler Guds redskap? Jeg forsøker å belyse Bibelen og verdenshistorien parallelt, og prøver å unngå å utdype stoffet på en slik måte at vi får de teologiske flokene. [...] Vi kunne reise spørsmål som vil lage problemer i vår logikk omkring Guds handlemåter. 2. verdenskrig og jødenes skjebne er et slik spørsmål som lett kan oppleves ulogisk i vår tankegang (Bø 2002:141).

Forfatteren unnviker på denne måten å gå inn på problemstillingene som knyttet til egen logikk og Guds vesen. Disse spørsmålene tilsidesettes ved at han selv gjør krav på å representere Guds ståsted. Vår umiddelbare protest mot å godta at Gud tillot Holocaust og i verste fall stod bak en slik hendelse, avviser Bø ved å betrakte den som et utslag av en

allmennkulturell egosentrisk tendens. Leseren oppfordres derfor til å sette til side sine egen logiske fornuft og sin hang til å forstå problemstillingen ut fra eget ståsted. Bare slik vil leseren angivelig få øye på Guds plan som stadig åpenbares mer og mer (Bø 2002:141).

Frelsesplanen bestemmes altså som Guds strategi for å oppnå fellesskap med alle mennesker, og både Israels rolle som Guds utvalgte folk og de kristnes rolle betraktes som avgjørende. “Israel” oppfattes både som en etnisk gruppe og som et geografisk område, nærmere bestemt som det landet Gud angivelig skal ha gitt til Abraham (Bø 2002:19-20). Pakten mellom Gud og Abraham som omtales i 1. Mosebok 17, 19 oppfattes som spiren til israelsfolket ettersom Gud begrenser pakten til etterkommere av Abraham og Sara; Isak og hans sønn Jakob (ibid. 19-25).⁹⁶ Jakob blir senere gitt navnet Israel som skal bety “den som kjemper med Gud”, noe som kan tolkes som et forvarsel om folkets lidelser (ibid. 24-25).⁹⁷ Bø hevder videre at Jakobs tolv stammer blir delt i to grupper som har ulike funksjoner i Guds plan. Den ene gruppen består angivelig av ti stammer, og oppfattes som kimen til de kristne. Den andre gruppen bestående av de resterende to stammene, og levittene, anses altså som opphavet til jødefolket. Begge disse gruppene betraktes som viktige brikker i Guds frelsesplan, men de spiller noe ulike roller. Den sistnevnte gruppens oppdrag er først og fremst knyttet til rollen som Guds utvalgte folk, og selv om deres historie beskrives som en sammenhengende lidelseshistorie betraktes de ikke som forlatt av Gud (ibid. 121-135). Forklaringen på hvorfor Gud tillater at slike lidelser rammer sitt eget folk, ligger i en forestiling om at alle folkeslag som diasporajødene har levd blant vil bli frelst: “Esekiel 36 sier at når jødene (jf. Jesaja 65, 9) kommer tilbake og gjenoppbygger Judea og Samaria (Vestbredden), da skal de folk som de har bodd ute blant lære å kjenne Herren” (ibid. 143). Lidelsen som jødene har måtte gå gjennom betraktes altså som Guds egen strategi for å nå flest mulig mennesker med sin kjærlighet.

Til den andre gruppen, de ti stammene som kalles Efraim, knyttes det både løfter om at de vil kalles “den levende Guds barn” samtidig som Gud klart og tydelig støter dem fra seg (ibid. 88, 101-102). Dette tolkes som de kristnes opprinnelige hedningstatus, og at de gjennom

⁹⁶ Bø identifiserer fire trinn i Guds pakt med Abraham. Det første er hentet fra 1. Mosebok 12, 7 og 13, 15-16 hvor Gud først åpenbarer seg for Abraham, og deretter gir ham og hans ætt hele landområdet som Abraham kan se. Det neste trinnet bygger på 1. Mosebok 15 og beskriver at Gud inngår en såkalt blodspakt med Abraham (se Bø 2002:20 for en utdyping av denne). Det tredje trinnet, hentet fra 1. Mosebok 17, 4, fastsettes til Guds bekreftelse av pakten og Abrahams navneendring fra Abram til Abraham. Det siste trinnet regnes som inngåelsen av en evig pakt og er hentet fra 1. Mosebok 17, 19. Abraham regnes dermed også som stamfar til araberne gjennom Ismael, sønnen han fikk med den egyptiske trellkvinnen Hagar og til assyrierne gjennom hans sønner med Ketura (ibid. 21-22).

⁹⁷ Bø mener at Gud har plassert Abrahams arabiske og assyriske etterkommere geografisk rundt Israel for å sette dem under et ytre press. Dette betraktes som en del av den helhetlige frelsesplanen og et virkemiddel for å styrke det indre samholdet (ibid. 25, 149).

troen på Jesus blir Guds medhjelpere og dermed kalles Guds barn. Bø mener videre at Gud brukte folkevandringstiden til å spre “Efraim” utover Nord-Europa. På denne måten betraktes Efraim som stamfedrene til hele den nordeuropeiske befolkningen (ibid. 104-105, 137-138). Hensikten bak en slik forgreining skal angivelig være å skape grobunn for en omfattende vekkelser på et senere tidspunkt (ibid. 144). Under overskriften “Efraimsfolket gir respons på ny” redegjør Bø for hvordan han mener “Efraim”, nå betraktet som de kristne i Nord-Europa, skal bli fylt av Den Hellige Ånd, og hvordan dette faktisk allerede er i ferd med å inntreffe (ibid. 143). Fra hele Nord-Europa ser han dermed for seg at åndsfulle kristne skal tre hjelpende til på jødene vegne. De kristnes innsats når det gjelder misjon og organisert transport av jøder “hjem” til Israel, vil, ifølge Bø, bidra til at jødene vil anerkjenne Jesus som Messias og med dette til deres frelse.⁹⁸

Ifølge Bøs argumentasjon er det alltid en god hensikt bak de lidelser Gud tillater, og det forventes at lidelsene vil rettferdiggjøres i lys av målet. Det knyttes derfor enorme forventninger til frelsesplanens fullendelse, og Bø mener dette er i ferd med å skje i vår tid. Ikke bare er den i ferd med å realiseres, men det er først i dag forståelse for den guddommelige hensikt er tilgjengelig for mennesket. Forestillingen om at vi lever i historiens slutfase, gir en unik anledning til å se både fortiden og nåtiden i et endetidsperspektiv. Det er i et slikt perspektiv Bø tolker både profetier og deres oppfyllelse, og på denne måten kommer Guds frelsesplan til syne i historien og i dagsaktuelle situasjoner. Opprettelsen av staten Israel etter 2. verdenskrig tolkes eksempelvis som Guds inngripen i historien og som en stadfestelse av hans pakt med jødene. Det antydes til og med at dette kan ha vært hensikten bak krigen (ibid. 134).⁹⁹ En selvstendig jødisk stat oppfattes dermed som uhyre spennende både fordi det betraktes som arena for Guds handling, men også fordi en tilstrømning av jøder til Israel betraktes som et endetidstegn.

Bø hevder videre at det er en sammenheng mellom dagens situasjon for Israel og “Efraim”, de kristne. Parallelt med gjenoppbyggingen av Israel, her oppfattet som staten og folket, hevdes det at alle mennesker vil få en åndelig lengsel etter den kristne Gud (ibid. 150). På denne måten etableres det en sammenheng mellom fremgang for Israel og kristne vekkelser blant annet i Asia, Sør-Amerika og Afrika i vår tid (ibid. 156). I Kristen Tjeneste betraktes disse vekkelserne som et tegn på den forventete endetidsvekkelsen. Bø er imidlertid mer konkret i sine antagelser om endetidsvekkelsen, og tidfester flere slike tegn til 1978:

⁹⁸ Denne forestillingen må ses i forbindelse med at en slik preapokalyptisk samling av jøder i Israel ofte oppfattes som et endetidstegn i seg selv (Robbins & Palmer 1997:3).

⁹⁹ “Men 6,5 millioner jøder måtte altså gi livet for å få gjenopprettet staten Israel. Dette landet må uten tvil være et svært viktig redskap i det som gjenstår av hans frelsesplan”, hevder Bø (ibid., 134).

Fra 1978 har jødene begynt å bygge opp igjen de gamle ruinene. Tusenvis av jøder har flyttet opp i Judea og Samaria for å bygge opp igjen de gamle områdene. Verden håner dem som fundamentalister og fredsmotarbeidere. Men de trosser alt, de bare må. Resultatet er at vekkelsen i verden sanker et antall kristne til menigheten som er helt unikt. Det går en enorm vekkelse over verden i dag. Denne bølgen skjøt fart i 1978, da jødene proklamerte Judea og Samaria som sitt landområde (Bø 2002:157).¹⁰⁰

Eskatologiske forventninger knyttet til opprettelsen av staten Israel har en lang historie i den kristne tradisjon.¹⁰¹ Denne forestillingens popularitet i etterkrigstiden viser at apokalyptiske forestillinger gjerne faller sammen med skjellsettende historiske hendelser (O’Leary 1994:134). Også Bø ser sentrale samfunnsmessige utviklingstrekk i sammenheng med de apokalyptiske forestillingene, og mener på den måten å se en detaljert beregning fra Guds side. Den teknologiske utviklingen av massemedier knyttes således til frelsesplanen, og dette tolket som et ledd i oppfyllelsen av profetien i Esekiel 28, 25: “Så sier Herren Gud: Når jeg samler israellittene fra de folkene de er spredt iblant, vil jeg åpenbare min hellighet blant dem for øynene på de andre folkene”. De andre folkene tolkes her som resten av verden, og samlingen av jøder i Israel vil derfor, ifølge Bø, ledsages av en åpenbaring av Guds hellighet for hele verdens befolkning. Dagens massemedier oppfattes som skreddersydde for denne oppgaven: “For å effektivisere spredningen av evangeliet, kom det nye medier på banen. Efraimsfolket stod bak” hevder Bø (2002:146). Gud gjør ikke bare nytte av den tilgjengelige teknologi, men oppfattes altså som selve drivkraften bak utviklingen av moderne massemedier (ibid. 146, 151). På grunn av massemediene og mulighetene for å kringkaste et budskap globalt, ser Bø samtiden som optimal for å formidle den forventede manifestasjonen av Guds hellighet. Alt ligger dermed til rette for endetidsvekkelsen, og man mener endog å se at den er i gang. Sammenfallet i tid mellom utviklingen av kommunikasjonsteknologi, kristne vekkelser i verden, opprettelsen av staten Israel og samlingen av jøder der anses som uttrykk for Guds kontroll og perfekte planlegging (ibid. 146).

De kristne, “Efraim”, fremstilles som Guds konkrete hånd på jorden. Først og fremst mener Bø at deres misjonsvirksomhet har vært viktig, og han mener at dagens vekkelser er en frukt av deres innsats (ibid. 145). De kristne tilskrives også en vesentlig betydning når det gjelder mer indirekte formidling av Guds gjerninger. Eksempelvis hevder Bø at Gud har

¹⁰⁰ 1978 betraktes for øvrig som stiftelsesåret for Kristen Tjeneste, og menigheten feiret 25-års jubileum i februar 2003. Tidligere og nåværende medlemmer var invitert, og både politimesteren i Stavanger og ordføreren var blant gjestene. Jeg var ikke invitert, og selv på direkte forespørsel fant ikke pastoren plass til meg ettersom dette var et lukket arrangement.

¹⁰¹ “Dispensationalism” var en retning som oppstod ved overgangen til 1900-tallet og forklarte historisk endring ved en inndeling av historien i syv epoker. I alle disse epokene hevdes det at Gud testet menneskene på forskjellige måter, og hver epoke endte med en katastrofisk dom over menneskene. Ifølge Marsden var dette den første retningen som forutsa en bokstavelig tilbakevending av jøder til Israel (1991:40). Se for øvrig O’Leary 1994:134-142.

handlet gjennom kristne menn som bidro til utviklingen av massemedier (ibid. 146). I tillegg til de kristnes betydning i historien, mener Bø at de vil ha en sentral stilling når det gjelder å iverksette Guds plan i fremtiden. Ettersom det antas å være en positiv sammenheng mellom Israels fremgang og kristen vekkelser, mener Bø at de kristne kan være med på å forløse et vekkelspotensial gjennom hjelp og støtte til Israel. Han hevder dessuten at den nordeuropeiske befolkningen vil få en lengsel til opphavet når endetiden er nær. Kilden til den nordeuropeiske befolkningen har tidligere blitt identifisert i Abraham, og på et dypere plan er også disse å betrakte som Guds folk. På grunn av slike “slektskapsbånd” forventer Bø altså at alle mennesker i Europa vil få en lengsel etter Gud. På denne måten fremstilles endetiden som en selvforsterkende utvikling hvor Guds frelsesplan realiseres mer og mer: Endetiden preges både av fremgang for Israel og for kristen karismatisk vekkelser. De kristne vil bidra til en ytterligere hjelp og fremgang for jødene sak, noe som i sin tur vil vekke en lengsel etter Gud. Det er i dette perspektivet Israel og jødene er interessante for Bø, og det er nok denne prosessen han sikter til når han påpeker at flere ting i dag opptrer påfallende parallelt (ibid. 146).

Trygve Brekkes oppfordring til menigheten om å “be frem Guds plan for Israel” blir mer forståelig i lys av en slik forestilling (22/9-02). Brekke tillegger de kristne en avgjørende rolle, og han mener til og med de kan være med å bestemme hastigheten på fullførelsen av Guds plan. Vekkelspotensialet er et vesentlig element i Kristen Tjenestes lære om Guds frelsesplan, og de kristne antas å ha nøkkelen til å forløse dette potensialet gjennom hjelp og støtte til Israel:

Hvis vi investerer i å gjenoppbygge Davids falne hytte, hvis vi investerer i å styrke staten Israel, hvis vi investerer i å flytte jøder hjem til Israel for at Israel skal bli sterkere – hvor kommer da høsten? Hvor kommer resultatene? Ser dere at de kommer over hele verden? Fra i dag av begynner Gud å åpenbare en strategi som gir en helt annen avkastning enn det vi har sett før. [...] Det har ikke blitt satt ord på så mye av dette før, men i dag ser vi det. Den største velsignelsen ligger i når Guds rike [menigheten] begynner å investere riktig. Da kan vi begynne å se at Guds rike virkelig skyter fart, da vil vi se at Den Hellige Ånd blir frigitt i en ny dimensjon som vi aldri har sett før. Så vi sitter med et ansvar. Vi kan være med på å fremskynde vårregnet. Vi kan være med på å fremskynde høstregnet, vi kan være med på å hjelpe til slik at potensialet forløses og avlingen blir optimal (*Ingenting kan stoppe Israel*).

Endetidsforventningene i Kristen Tjeneste kan ut fra dette sies å være optimistiske. De kristne fremstilles i nøkkelroller når det gjelder å forløse Guds kraft og plan, og både menigheten og de kristnes ansvar i forhold til Israel betraktes som avgjørende i så måte.¹⁰²

¹⁰² Torontovekkelsen som hadde sitt utspring i menigheten Toronto Airport Vineyard i Canada i 1994 forstås av mange kristne som et eksempel på en slik utøsing av Guds ånd. Menigheten ble kjent langt utover sine grenser for de fysiske manifestasjonene denne vekkelser fikk. Folk fikk latteranfall, mange falt til gulvet og ble liggende

Det er derfor sakssvarende å anta at eskatologiske forestillinger er svært viktige for menighetens selvforståelse slik tilfellet også var med restaurasjonsbevegelsen.

4.3 Apokalyptisk kamp

Det optimistiske endetidsscenariet som nå er omtalt er imidlertid bare én side av virkeligheten slik den fremstilles i Kristen Tjeneste. Samtidig som endetiden forventes å være en fremgangstid for de kristne, er det også en polarisering mellom virkelighetens to krefter, de gode og de onde:

Tidspunktet kjenner ingen, men det er likevel helt klare hendelser som kommer forut for Jesus gjenkomst. Det ene er mer uro - krig og rykter om krig - i tiden før Jesu gjenkomst. Derneft at evangeliet skal bli forkynt for alle folkeslag. Altså en vekkelsetid (Brekke e-post 9/2-04).

Apokalyptikk er kjennetegnet ved dualisme, noe som betyr at virkeligheten reduseres til to grunnleggende motsetninger, godt og ondt (Robbins og Palmer 1997:6). Selv om dette tilsynelatende strider med Bøs fremstilling av Gud som den handlende kraften i historien, skal vi se at menighetens virksomhet iscenesettes i et kosmisk drama, i den apokalyptiske kampen mellom Gud og Djevelen.¹⁰³

Sigve Bø forutsetter at leseren er kjent med forestillinger om endetiden som en tid preget av krig, uro og forfall, men han advarer de kristne mot å fokusere på den ventede forbannelsen (2002:153). Han avviser imidlertid ikke at verdens ende vil ledsages av slike dramatiske, gjerne voldelige katastrofer, men oppfordrer de kristne til å vie sin energi til det gode (ibid.). Han legger dermed ikke skjul på at det også finnes en annen virkelighet for dem som ikke tilhører Gud:

I Israel er det to fjell, Garisim og Ebal, omtalt som velsignelsens fjell og forbannelsens fjell. [...] Om du som leser denne boken er kristen, må du foreta et valg. Hvor vil du gi din tanke fokus? Vil du med ditt intellekt og din tid være opptatt av det som er forbannelsens resultater, eller vil du være med på å heie fram velsignelsens resultater? (Bø 2002:153-154).

Forestillingen om at virkeligheten har en åndelig dimensjon som består av to åndskrefter som kjemper mot hverandre er sentral i menigheten. De kristne fremstilles som den sterkeste part, og det hevdes at de har makt over Djevelen gjennom Jesu oppstandelse. Virkeligheten fremstår dermed ikke bare som en sameksistens av de to kreftene, men som en virkelighet

i en transe i opptil flere timer og pastoren løp bjeffende som en hund opp og ned midtgangen. Alle disse ytre tegnene ble forstått som en manifestasjon av Den Hellige Ånd og skapte stor begeistring (Geir Lie:

<http://www.refleks-publishing.com/Files/Vineyard.pdf>, Engelsviken (1995) og David Hilborn (2001)).

¹⁰³ O'Leary analyserer apokalyptikk som retorikk, og betrakter de apokalyptiske forestillingene som narrativer (1994). Slike fortellinger antar dermed en dramatiske form, og han hevder at det kosmiske drama dermed "can be 'read' as tragedy or comedy" (ibid. 62).

hvor begge disse kreftene griper inn i og er aktive i den empiriske menneskelige verden. Disse aspektene vil jeg nå belyse ved noen eksempler fra menighetens møter.

4.4 Apokalyptisk virkelighet formidlet gjennom “understatements”

Bø advarer de kristne mot å vie det onde oppmerksomhet, og endetidens mørke side angår ikke de kristne ettersom de er forespeilet en velsignet og fremgangsrik endetid. Konkret undervisning om Djevelen og de onde krefter må nok derfor regnes som en sjeldenhet, og blant informantene er det store individuelle forskjeller i hvordan de omtaler dette tema. De fleste forfekter forestillinger om virkeligheten som bestående av en god og en ond kraft uten at dette utdypes. Andre forklarer mer detaljert om at de ikke bare oppfatter, men også opplever virkeligheten som en kamp mellom Gud og Djevelen. Det kan virke som at mange unngår å snakke i klartekst om slike forestillinger fordi de ikke ønsker å bli oppfattet som for ekstreme. Det er også naturlig å anta at åpne møter regnes som en lite egnet arena for dette tema, mens det i lukkede møter kan tas opp med noe mindre selvsensur. Jeg har derfor lagt vekt på eksempler fra formiddagsmøter som er åpne, men allikevel preget av å være noe mer åndelig avanserte.¹⁰⁴

En apokalyptisk virkelighetsforståelse kommer til syne gjennom enkle kontekstualiserende innledninger og kommentarer av høyt respekterte kvinner i menigheten. Eksempelvis innleder Astrid Kristing formiddagsmøtet 17/9-02 med å si at lovsang for henne er “et våpen”. En uttalelse fra en annen kvinne litt senere i møtet kaster lys over Kristings utsagn: “Vi står i en åndelig krig, det er kamp om lovsangen. Djevelen går fri, og søker etter å trekke ned den som han kan”. Det er derfor rimelig å anta at et dualistisk apokalyptisk verdensbilde er mer grunnleggende enn det som eksplisitt omtales i menigheten. De følgende eksemplene fra formiddagsmøtene 17. og 24. september 2002 illustrerer hvordan apokalyptikken er med på å forme menighetens selvforståelse og gi meningsperspektiver for enkeltindivider. Det første møtet var i sin helhet viet til praktisk utøvelse av lovsangen, mens det siste var viet til å fortelle om og fortolke det de hadde opplevd gjennom tilbedelsen.

4.5 Lovsang – en direkte kommunikasjon med Gud

Furthermore, and more generally, new paradigm worship provides direct access to an experience of the sacred, an experience which addresses the deepest personal or therapeutic needs of participants: thereby transforming their lives here and now (Heelas 2002:367).

¹⁰⁴ Formiddagsmøter har blitt den nye betegnelsen på kvinnemøter. Kvinnemøtene ble populære blant alle i menigheten fordi det var god forkynnelse og godt fellesskap der. Møtene avholdes i menigheten hver tirsdag formiddag.

“Når Guds herlighet kommer, kan alt skje” sier Barbro Brekke (24/9-02). Utsagnet reflekterer de enorme forventningene til hva Guds nærvær kan medføre for den enkelte og for nærmiljøet. I Kristen Tjeneste praktiseres lovsang som hengiven tilbedelse, takk og bønn, men også kampaspektet er tydelig: “Når vi kommer inn i det aller helligste, strider Gud for oss. Gud overtar kampen for oss, dette er en hemmelighet som vi må få tak i”, innleder Brekke (17/9-02). Det er sterke følelser involvert i lovsang, som blant annet forklares som en direkte kommunikasjon med Gud. Ovenfor nevnte jeg at det forventes at Guds nærvær multipliseres i styrke når menigheten kommer sammen, og denne kraften forløses gjennom lovsangen. Guds tilstedeværelse beskrives som et kraftfullt nærvær av hellig kraft som den enkelte kan gjenkjenne. Både fysisk og indre helbredelse og andre fysiske manifestasjoner kan ledsage Guds kraft, og en informant hevder at man ikke klarer bli stående når Guds kraft kommer. Det er altså klare forventninger om at Gud er til stede når menigheten samles til lovsang, og til at dette vil medføre sterke åndelige opplevelser for de troende.

Det er også store forventninger til hva Gud gjør med eller for mennesker i slike sammenhenger. Det andre formiddagsmøtet, den 24. september 2002, var derfor viet til at enkelte skulle vitne for forsamlingen om hva de hadde opplevd gjennom lovsangen. Fire kvinner ble gitt anledning til å fortelle om sine opplevelser. Alle trakk frem hvordan de hadde opplevd Guds nærvær fysisk på kroppen og i mentale prosesser. En hadde sett et lys, deretter en trang til å le. Dette hadde så gått over til opplevelsen av indre ro. En annen hadde også sett lys, men da i forbindelse med at hennes migrene ble helbredet. Et interessant element i forbindelse med denne helbredelsen er at hun etter møtet opplevde at migrenen var i ferd med å komme tilbake. En venninne i menigheten hadde da oppfordret henne til å holde fast ved helbredelsen, og når de to ba sammen gikk migrenen igjen tilbake. Hele situasjonen ble oppfattet som et angrep fra mørkets krefter og den tilbakevendende migrenen ble forstått som Djevelens forsøk på å stjele helbredelsen fra henne. Vitnesbyrdet bekrefter antagelsen om at forestillingen om en apokalyptisk kamp anvendes på et individuelt nivå, og fungerer for de andre i menigheten som en påminnelse om at de har den sterkeste makten på sin side. En tredje kvinne opplevde at hennes blyghet og sjenanse ble avløst av en sterk frihetsfølelse som også for henne gikk over i en opplevelse av ro. Den fjerde vektla at hun fikk lagt fra seg bekymringer, og at hun etter dette fikk “bønnenød”, en sterk trang til å gå i forbønn.

Gjennom å trekke frem individuelle vitnesbyrd av den typen jeg nå har nevnt, setter menigheten frem idealer for hvordan erfaringer kan forstås. Slike tolkninger kan dermed betraktes som sanksjonerte tolkninger fra menighetens side, og på denne måten kan slike rammer være med på å forme den enkeltes forståelsesramme. Det følgende eksempelet kan på

denne måten fungere formende på individers forståelse av egne erfaringer. Forestillingen om en åndelig kamp kommer til syne gjennom Barbro Brekkes forståelse av menighetens lovsang. Hun kontekstualiserer lovsangen inn i en verden med “prøvelser og fristelser”, og hun mener at det finnes en “åndsverden” som blir redd når hun tilber Gud.¹⁰⁵ Hun hevder også at hun opplevde en kamp om lovsangen, men at noen også fikk oppleve “et snev av herligheten”. Hva denne kampen består i, utdypes ikke, men dette er trolig en referanse til den blyghet og usikkerhet som ble vitnet om, og som betraktes som en motstand enten fra egen natur eller Djevelen. Idealet fremtrer som motsetningen til en slik forsiktighet, nemlig en fullstendig fri utfoldelse i lovprisningen.¹⁰⁶ Hovedbudskapet i Brekkes tale denne dagen er å minne forsamlingen på at de ikke trenger å være feilfrie for at Gud skal kunne bruke dem.¹⁰⁷ Til tross for dette hovedfokuset, viser også hennes tale hvordan menighetens virkelighetsoppfatning kommer til syne gjennom tolkningen av hva som skjedde i lovsangen.

Lovsang er ofte en sterk emosjonell opplevelse for de involverte. Flere ganger var jeg selv vitne til gråt, latter, dans og ulike former for symbolske handlinger i møtene.¹⁰⁸ Barbro Brekke tar utgangspunkt en vanlig opplevelse, gråt, og gir en alternativ tolkning av hva hun mener kan skje i forbønn og lovprisning. Hun mener at opplevelser av “tyngde, som depressive tanker” i lovsang og forbønn ikke nødvendigvis henspiller til egen sorg eller egne behov, men at dette er Guds sorg som overføres på mennesker (ibid.). Hun opplever altså at Gud forsøker å fortelle dem noe nytt som forsamlingen til nå delvis har misforstått.¹⁰⁹ Den gråt som mange opplever i forbønn og lovsang forstås ikke nødvendigvis som et uttrykk for egen sorg, men Guds sorg for verden som han legger på deres ånd: “Vi tror ofte at vi skal overbevise Gud om at han skal forstå våre byrder. Gud har langt større byrder enn oss, han trenger byrdebærere”, sier Brekke (24/9-02). Til menighetens forbedere sier hun derfor at

¹⁰⁵ Dette bør nok forstås i lys av at Gud oppfattes som den sterkeste kraften, og hun antyder nok at Djevelen føler seg truet av Guds kraft.

¹⁰⁶ Enkelte medlemmer i menigheten tar i bruk ulike former for utradisjonell lovprisning, og dette oppfattes som eksempler på slik frihet. Det kan i den forbindelse dreie seg om å løfte hender og armer, dans, det å ta i bruk menighetens ulike flagg og faner eller kneling. Noen ganger deles eksempelvis flagg ut til forsamlingen, mens andre ganger blir de mer spontant tatt i bruk av enkeltindivider.

¹⁰⁷ Barbro Brekke sier eksempelvis: “Det er noe av dette som er min nød, Gud ikke sier at alle våre byrder, våre ”fangenskap” må bli borte før han kan begynne å bruke oss” (24/9-02). Metaforen til fangenskap er hentet fra Nehemja 1 hvor Gud ga ham en byrde, eller en trang til å dra til Jerusalem. Nehemjas trang tolkes som en parallell til de kristnes bønnene, og her understrekes det at trangen ble gitt mens Nehemja fortsatt var i fangenskap i Babylon (Barbro Brekke 1/10-02).

¹⁰⁸ Også det som i menigheten oppfattes som “manifestasjoner” av Den Hellige Ånd forekommer i forbindelse med lovsang. Vanlige eksempler på slike manifestasjoner er skjelvninger og rykninger i kroppen. Se for eksempel Hilborn (2001) og Engelsen (1995) for analyser av lignende fenomener i tilknytning til “Torontovekkelsen”.

¹⁰⁹ Dette bekreftes og utdypes i møtet 1/10-02 hvor Barbro Brekke innleder sin tale med å understreke at hun opplever at Gud prøver å lære dem noe som de ikke ennå er helt mottagelige for. Hun mener at løsningen for dem ligger i å “presse enda lenger inn i det aller helligste, INN I HANS NÆRHET”.

dersom folk gråter, er det ikke nødvendigvis trøst og omsorg for sin egen situasjon de trenger, men noen som står sammen med dem på Guds vegne. Gjennomgående i Brekkes tolkninger er budskapet om at den enkelte kan bli Guds byrdebærer til tross for sine menneskelige svakheter, hun sier endog at det nettopp er i erkjennelsen av sine svakheter at Ånden kan få rom i et menneske. Dette er viktig fordi oppgaven med å ta på seg Guds byrder kun kan skje gjennom Den Hellige Ånd, dette er med andre ord en rent åndelig praksis: “Vi skal være byrdebærere i Hans kraft” (ibid.).

Et konkret eksempel på å ta inn over seg det som oppfattes som Guds byrde er en “nød for byen”, og det er på dette punktet koblingen til eskatologiske forventninger kan gjøres.¹¹⁰ Det å være en Guds byrdebærer knyttes ved flere anledninger til å oppleve Guds nød for Stavanger på egen kropp. Både kampaspektet og en opplevelse av å ha en nød for byen er klart tilstede i en informants tolkning av sin egen symbolske handling i lovsangen 17/9-02. Denne informanten uttrykker seg noen ganger gjennom å vaie flagg som menigheten har tilgjengelig.¹¹¹ Under det aktuelle møtet hentet hun spontant et stort hvitt flagg, stilte seg på scenen foran resten av forsamlingen, og viftet flagget frem og tilbake i en kort periode. Selv tolker hun handlingen som å “innta nytt fiendeland”, og beskriver sine tanker bak handlingen på denne måten:

Nå har Djevelen eller de mørke kreftene, gjort nok her i byen. Nå har vi lyst til å være med å fri ut folk! Vi setter flagget enda lenger inn på vår banehalvdel, på Guds banehalvdel. Vi vil være med på å bringe lys og håp. Jeg har lyst til å være med å sette flagget enda lengre inn i Stavanger slik at Guds lys med mulighet, framtid og håp skal prege den ungdomsgenerasjonen som vokser opp nå.

Dette er altså en symbolsk handling hvor flagget knyttes til at de kristne oppfattes som Guds folk.¹¹² Handlingen betraktes som en visualisering av menighetens ønske om å være med på å bringe Guds ånd til Stavanger på samme måte som de har sett Almalonga endret. Å være en Guds byrdebærer får med dette en kosmisk dimensjon som Guds medhjelper i kampen mot mørkets makter.

¹¹⁰ Brekke nevner også andre konkrete fysiske tilstander som hun mener kan oppfattes som Guds “byrder”. Jeg har allerede nevnt gråt, men også det å se bilder som man mener er av Den Hellige Ånd, en uforklarlig smerte eller “brann i magen”, opplevelse av fare kan tolkes som at Den Hellige Ånd advarer mot noe og det å se navn eller ansikter kan være en påminnelse fra Gud om å be spesielt for disse (24/9-02).

¹¹¹ Flaggene kommer i ulike størrelser og ulike farger. De er enfargede, men kan ha ulike mønster. Det flagget som ble brukt på det nevnte møtet var stort (anslagsvis omkring 1,5x 2 meter) og hvitt med mønster av små sirkler av i perlemorfarge.

¹¹² Dette er for øvrig en forestilling som bekreftes av Leif Emil Brekke (19/5-02). Han viser til en sangtekst som sier “et nytt folk reiser seg i Norge”, og kommenterer: “Det er noe herlig med de nasjonene, de landene, de byene som reiser seg, som tar nytt land. Så jeg tror vi er det folket som skal reise seg, det er ikke de andre, men det er vi som samlet menighet – Kristen Tjeneste” (19/5-02).

4.6 Fra sekt til kirke?

Ved at to høyt respekterte kvinner i menigheten innleder møtet 17/9-02 med å karakterisere lovsang som et våpen og ved eksplisitte utsagn om at de står i en åndelig krig, plasseres menigheten og medlemmene som deltagere i et apokalyptisk, kosmisk drama. Sosiologen David Bromley behandler apokalyptikk som en radikal form for sosial organisasjon hvor kulturell og sosial dekonstruksjon utgjør de viktigste prosessene (Bromley 1997). Den kulturelle dekonstruksjonen er ideologisk orientert, og innebærer en omdefinering av det dominerende verdensbildet. Dette er spesielt rettet mot hvordan forholdet mellom den objektive og den transcendenten verden oppfattes. Sosial dekonstruksjon er mer praktisk orientert, og betegner de prosessene som en gruppe bruker for å ta avstand fra og isolere seg fra den konvensjonelle sosiale orden. Bromley nevner noen vanlige måter grupper bruker for å oppnå en slik sosial atskillelse:

Group life is ritualized extensively as the group constructs itself as a participant in an agonistic drama of cosmic proportions and as the group strives for ongoing interaction and integration with the transcendent reality (Bromley 1997:41).

Gjennom menighetens lovsang kan det oppstå en indre konsolidering ved at gruppen fremstilles som delaktig i en kosmisk, åndelig kamp mellom Gud og Djevelen. Bromley hevder at de kulturelle og sosiale dekonstruksjonsprosessene bringer apokalyptiske grupper inn i en strukturell liminalitet “at the edge – of time, space, and order” (ibid. 41f). En slik liminal posisjon trer frem ved at endetiden antas å være nært forestående, men uten at den tidfestes slik apokalyptiske bevegelser tidligere har blitt latterliggjort for. Jeg har forsøkt å vise at endetidsforventninger omtales svært vagt og til tider noe kryptisk, men at det allikevel er en klar apokalyptisk kjerne i forventningene om vekkelse, i forestillingen om “Guds frelsesplan” og i forestillinger om en åndelig kamp. Ved å anvende en slik vag språkbruk kan historiens slutt forutsis uten at den tidfestes konkret. Menigheten kan dermed, i likhet med annen moderne apokalyptiske forfattere “predict the End of the world without predicting it” (O’Leary 1994:152).¹¹³ Både kulturelt og sosialt skaper Kristen Tjeneste dermed sin egen posisjon som en liminal posisjon som står mellom to verdener, den timelige og den evige.

Av utenforstående kan dermed menigheten oppfattes som avvikende fra de dominerende normer og dermed karakteriseres som en sekt i Roy Wallis’ forstand (Aldridge 2000:40-42).¹¹⁴ Dette er nok ikke en ønskelig situasjon for Kristen Tjeneste som gruppe. Pastorens

¹¹³ Hal Lindsey’s apokalyptiske bøker ble bestselgere på 1980-tallet, og er et eksempel på moderne apokalyptisk litteratur. Lindsey regnes dessuten som en av ideologene bak den amerikanske konservative kristne politiske bevegelsen The New Christian Right (ibid. 134-171)

¹¹⁴ I Max Webers skille mellom sekt og kirke, defineres disse ut fra medlemskapspraksis. Kategorien kirke

engasjement for samarbeid mellom menigheter i Stavanger kan nok, i lys av dette, betraktes som en anledning til å bygge anerkjennelse på menighetens vegne. En episode mellom pastoren og de to tidligere biskopene Bjørn Bue og Ernst Baasland er betegnende i så måte.¹¹⁵ Trygve Brekke forteller at han har konferert med begge biskopene angående læren om dåpen. Ettersom Kristen Tjeneste og Den norske kirke har ulike dåpssyn, skal Brekke ha spurt dem om de oppfattet dette som avgjørende for frelsen:

Jeg har spurt begge biskopene: 'En av oss må jo ta feil, hva gjør vi da? Er det en som ikke kommer til himmelen og en som kommer til himmelen?' Både Bjørn Bue og Ernst Baasland sier 'nei!'. 'Da kan vi ta den diskusjonen når vi kommer til himmelen så slipper vi stadig vekk å kaste bort mye tid på det'. Sånn tenker jeg (19/12-02).

Brekke kan med dette vise til en uoffisiell "godkjennelse" og aksept for menighetens dåpspraksis fra bispedømmets høyeste hold. Innad i menigheten er Brekke høyt respektert for sitt engasjement for samarbeid mellom de ulike menighetene i Stavanger. Dette arbeidet oppfattes som enhetskapende blant de kristne, og betraktes dermed også som en kilde til vekkelse. Det er naturlig at dette arbeidet har hatt en innvirkning på menighetens renommé i det kristne miljøet i Stavanger. Kristen Tjeneste kan dermed sies å ha vært i en overgangsfase fra den sosiologiske idealtypen sekt til idealtypen kirke slik de er definert av Wallis (Aldridge 2000:41). Forskjellen mellom disse kategoriene ligger ifølge Wallis nettopp i hvordan en gruppe vurderes av omgivelsene (ibid.). En kirke er, som sekten, "uniquely legitimate", og dette betyr at den ser på sin egen frelsesvei som den eneste riktige. Idealtypisk sett har både sekt og kirke klare dogmer, strenge atferdsnormer og faste ritualer (ibid. 42). Kåre Kristing mener at det ikke er mer enn sju år siden Brekke og Kristen Tjeneste ble oppfattet som sekterisk av det etablerte kristne miljøet i Stavanger:

Det er jo ikke lenge siden, ja kanskje 5 år nå, at Trygve var "uspiselig" i den etablerte menighetskretsen her i Stavanger. Han fikk ikke være med i "Felleskomiteen", en sammenslutning av alle menighetene i Stavanger. [...] Det gikk lenge før Trygve ble godtatt i den forbindelse fordi han ble sett på som sekterisk og mystisk, noe man ikke ville ha noe med å gjøre. I dag er det han som er drivkraften for alle sammen når det gjelder å skape fellesskap og enhet (intervju 16/4-03).

I tråd med Wallis' definisjoner kan Kristen Tjeneste derfor karakteriseres som en kirke. Det som gjør Wallis' begrep sensitivt for kulturelle forskjeller, representerer imidlertid også et problem i forhold til hvem en slik anerkjennelse og anseelse skal komme fra. Kristen Tjeneste har etter hvert blitt akseptert av det etablerte kristne miljøet i Stavanger. Flere

bestemmes dermed som inkluderende, det vil si at medlemskap i gruppen er sosialt tilskrevet ved fødselen. En sekt derimot er eksklusiv som betyr at medlemskap er oppnådd gjennom et selvstendig valg (Aldridge 2000:33-34). Se også Weber (1964), Bryan Wilson 1991:89-120, Gilhus & Mikaelsson 1998:25-28).

¹¹⁵ Denne episoden nevnes av både pastoren og en informant.

informanter fremhever, i møte med meg, at de er “helt vanlige”. Det er noe underlig å understreke dette. Dersom de opplevde at folk flest betraktet dem som “helt vanlige”, skulle det da være behov for å understreke det? Den diffuse og noe kryptiske språkbruken, og det at enkelte sider av læren omtales som “hemmeligheter”, skaper en intern sjargong som kun de insideren forstår. “Hemmelighetene” forklares ikke i klartekst, og kun gjennom erfaring kan den enkelte oppnå forståelse og innsikt. Slik fungerer en intern sjargong som et effektivt skille mellom de uinnvidde og de innvidde, mellom “oss” og “dem”. Innlemmelse i gruppen kan altså oppnås kun gjennom felles erfaring, ikke gjennom kunnskap. På denne måten kan det oppstå en utilsiktet avstand mellom menighetens medlemmer og “mainstreamkulturen” utenfor menighetens synlige og usynlige vegger. Dette kan, i tillegg til skriptualistisk bibelsyn og verdikonservatisme, bidra til at de utenfor det kristne miljøet opprettholder oppfatningen av menigheten som avvikende og sekterisk.

4.7 Oppsummering

Helheten i Kristen Tjenestes lære kan forestilles som en Bergersk “sacred canopy” – et vern mot kaos (Berger 1993). Ulike ideologiske og sosiale “byggesteiner” i et slikt byggverk kan ut fra de to foregående kapitlene nå identifiseres. Forestillingen om Bibelen som Guds Ord og identifisering av menighetens forkynnelse med Guds Ord legger et trygt fundament. Menighetens visjon er med på å forankre dens virke i et hellig kosmos. På den ene siden kan én byggestein identifiseres i forestillingene knyttet til menighetens guddommelige opphav, lederskap og oppdrag. På den andre siden kan det utledes sosiale maksimer fra visjonen. Menighetens visjon betraktes som guddommelig skjenket, og anerkjennelse kan betraktes som det riktige motsvar. Ulike handlingsnormer svarer til visjonens øvrige ledd: Forestillingen om hellig lederskap gjør krav på lydighet, mens forestillingen om hellig oppdrag fordrer deltakelse.

Dialektikken mellom ideologi og handling er tydelig i læren om Guds frelsesplan. Særlig aspektene om hvordan de kristne kan bidra til å forløse endetidsvekkelsen, er et slikt eksempel. Gjennom de eskatologiske forestillingene rettes oppmerksomheten først og fremst fremover i tid, til forløsningen. Dermed faller nok en byggestein i den hellige baldakin på plass: Handlinger i dag får mening i lys av et fremtidig gjennombrudd av Guds kraft og vekkelse. På denne måten legges det et dramatisk mønster på den historiske tid som “utvides” ved at evigheten inkluderes i timeligheten (O’Leary 1994:29, 63). Meningsløshet er ifølge Berger menneskets verste påkjenning. Å demme opp for meningsløshet må betraktes som den hellige baldakinens fremste funksjon. Det er i så måte store likheter mellom Kristen Tjeneste

og amerikansk kristenfundamentalisme: “Fundamentalism is also a rhetoric of purposefulness that links past and future, beginning and end, in ways that shape the present” (Ammerman 1994:150). Forestillingen om et hellig opphav og et hellig kall realiseres til fulle først når endetidsvekkelsen er her. I mellomtiden tilskrives de troende en sentral rolle som Guds medhjelpere som har nøkkelen til å forløse vekkelsen. En populær lovsang i menigheten eksemplifiserer dette:

Ingenting kan holde stand der Guds forsamling går fram.
Ingenting kan holde stand mot hjerter full av lovsang.
Ingen djevel er så sterk at han kan hindre Guds verk.
Når Guds forsamling reiser seg da er det vekkelse på vei.¹¹⁶

¹¹⁶ Tekstforfatter ukjent.

5. Hovedtrekk i sekulariseringsdebatten

Kontroversen om sekulariseringstesen oppviser et kaotisk bilde der en rekke omstridte spørsmål av definitorisk, teoretisk og empirisk karakter kommer til uttrykk. [...] Sekulariseringsprosessen er verken lineær eller uunngåelig, og den varierer i tempo og innflytelse fra land til land. Den blir stadig konfrontert med nye vekkelserbevegelser og sakraliserende mottendenser. Den største empiriske utfordringen for en moderne sekulariseringsteori ligger i framveksten av NRB [nye religiøse bevegelser] og fundamentalisme (Gilje 1996:136, 137).

Jeg har så langt i oppgaven konsentrert meg om å redegjøre for Kristen Tjenestes bakgrunn, fremvekst og ideologi. I dette kapittelet rettes imidlertid fokuset mot debatten om religionens utvikling og stilling i moderne samfunn. Sekulariseringsdebatten regnes som et viktig grunnlag for hvordan religion behandles i religionsforskningen i dag, og dette kapittelet er en innføring i denne diskursen. Jeg vil i det følgende redegjøre for tre ulike teoretiske perspektiver, og eksemplifisere hvordan Kristen Tjeneste vil kunne betraktes i de respektive tilnærmingene. Innføring i sekulariseringstematikken vil dessuten bidra til en forståelse av kulturkritikken som fremmes i Kristen Tjeneste.

5.1 Sekulariseringsdebatten

Med kapittelets innledende sitat føyer filosofen Nils Gilje seg forsiktig inn i rekken av kritiske røster mot den såkalte sekulariseringstesen.¹¹⁷ Den kontroversen som Gilje refererer til kan også betegnes som en religionssosiologisk diskurs om hvilke konsekvenser fremveksten av moderniteten har for religionens vilkår i moderne, sekulære samfunn. Denne diskursen betraktes derfor som en god innfallsvinkel til de problemstillingene som reises i forbindelse med religion i moderne samfunn. Forholdet mellom struktur og individ, sammenhengen mellom henholdsvis modernisering og rasjonalisering, rasjonalisering og sekularisering og differensiering og sekularisering.

En annen aktuell problemstilling er de definitoriske spørsmålene som sekulariseringsdebatten fremmer. Avhengig av hvilken type religionsdefinisjon som legges til grunn vil ulike forskere gjerne finne eller “lese” ulik grad av sekularisering i samfunnet. Substansielle religionsdefinisjoner har en tendens til å falle sammen med “sterk” og “halvsterk” sekulariseringsteori fordi religion identifiseres ut fra eksklusive krav til innhold eller substans.¹¹⁸ Ankepunktet mot slike definisjoner er at de kan mistolke religiøs endring

¹¹⁷ Sekularisering betyr verdsliggjøring og ble opprinnelig brukt om overføring av kirkegods til verdslige myndigheter etter 30-årskrigen. Begrepet er svært omdiskutert innenfor flere fagfelt og vil ikke bli behandlet som historisk prosess og analytisk begrep.

¹¹⁸ Posisjonene “sterke”, “halvsterke”, “svake” og “dialektiske” betegner i hvor sterk grad teoriene hevder at det skjer en sekularisering. De “sterke” og “halvsterke” teoriene ligger forholdsvis tett opp til sekulariseringstesen,

som sekularisering. Funksjonelle religionsdefinisjoner er mer sensitive for religiøs endring fordi religion bestemmes ut fra funksjon. Sekulære fenomener som ivaretar religionens tradisjonelle funksjoner vil kunne regnes som religion i dette perspektivet. Funksjonelle religionsdefinisjoner faller derfor ofte sammen med “svak” sekulariseringsteori som heller taler om religiøs endring enn sekularisering.

“Sekulariseringstesen” betegner en posisjon som knytter fremveksten av moderniteten til en irreversibel og mekanisk svekkelse av religionens makt og betydning i samfunnet (Gilje 1996:97). Et slikt syn på religionens skjebne i moderne samfunn var dominerende fra sosiologiens spede barndom og helt frem til 1960 og 1970-tallet (Torkel Brekke 2002:125). Det har imidlertid skjedd en utvikling hvor én dominerende sekulariseringstese utfordres av et mangfold av konkurrerende teoriforslag (Jørgensen 2003).¹¹⁹ Flere har påpekt sekulariseringstesens sterke forankring i sosiologiens og modernitetens positivistiske tro på opplysning og fremskritt. Sosiologen Jeffrey K. Hadden mener at sekulariseringstesens må betraktes som en del av en moderniseringsideologi snarere enn en vitenskapelig teori, og at sekulariseringstesens ironisk nok selv ble sakralisert (1987:588).¹²⁰ Et mangfold av teoretiske posisjoner er det som altså preger debatten i dag, og dette er trolig grunnen til Giljes karakteristikk av den nåværende situasjonen som kaotisk (1996).

Selv om sekulariseringstesens har blitt sterkt kritisert og moderert i flere nyere teorier, ville det nok være noe overilt å vende den ryggen allerede nå. Den kan regnes som et utgangspunkt for andre kritiske teoriforslag, og det er således viktig å kjenne til hva som kritiseres. Denne posisjonen har også representanter i dag. Det første perspektivet Kristen Tjeneste skal ses i lys av er derfor Bryan Wilsons og Peter Bergers sekulariseringsteorier. Wilson er en sentral aktør i debatten, og hans teori har lenge blitt regnet som kjernen i sekulariseringsparadigmet. Selv om Peter Berger i den senere tid har gått bort fra sin egen “sterke” sekulariseringsteori, regnes den fremdeles som en klassiker i religionssosiologien.¹²¹ Kritiske røster vil bli presentert gjennom mer individorienterte, økonomisk inspirerte

mens “svake” sekulariseringsteorier betoner sekulariseringen som langt svakere eller fraværende, og taler snarere om religiøs endring (Jørgensen 2003:13-14).

¹¹⁹ Se Jørgensen 2003:12-19 for nærmere redegjørelse av sekulariseringstesens fremvekst i den tidlige sosiologien og en kortfattet presentasjon av denne posisjonens fremste representanter.

¹²⁰ Hadden mener at dette henger sammen med det rådende synet på religion da sosiologien ble etablert som fag. I et evolusjonistisk verdensbilde fremstod religion som gammeldags overtro, en levning fra en svunnen tid og tilbakelagt stadium. Menneskelig vitenskap og fornuft ble viktigere enn religiøse kilder til kunnskap, og i Europa ble religiøs og politisk makt stadig mer og mer differensiert. Se Hadden (1987) for en grundigere redegjørelse.

¹²¹ Se Jørgensen 2003 for en drøfting av utviklingen i Bergers syn på sekularisering. Jørgensen viser *at, når* og *hvordan* Bergers syn endres fra en “halvsterk” til en “dialektisk” sekulariseringsteori.

religionssosiologiske tilnærminger. Sosiologene Rodney Stark og Roger Finke syn på forholdet mellom pluralisme og religion vil her stå sentralt.

5.2 Strukturelle teorier: Wilson og Berger

Sosiologene Peter Bergers og Bryan Wilsons sekulariseringsteorier er svært like i synet på sammenhengen mellom fremveksten av det moderne samfunn og sekularisering. Wilson beskriver moderniseringsprosessen ved hjelp av Tönnies klassiske karakteristikker av de to ulike idealtypiske samfunnstypene *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*. Nærmere bestemt fremstilles modernisering som en overgang fra et fellesskapsorientert lokalsamfunn til et rasjonelt organisert og upersonlig storsamfunn hvor relasjonene i større grad er formålsrasjonelle og kontraktuelle.¹²² Sekularisering og modernisering ses som to parallelle og uatskillelige prosesser i den samfunnsutvikling som Wilson betegner som “societalization” (Wilson 1991:53, 154). Moderniseringen av samfunnet og sekulariseringen som vil følge den betraktes ikke bare som “[...] a change occurring *in* society, it is also a change *of* society in its basic organization” (ibid. 148). Sekularisering betraktes altså som et direkte resultat av moderniseringens grunnleggende strukturelle og kulturelle samfunnsendringer, og forløpet fremstår som like irreversibelt som selve moderniseringen. Peter Bergers sekulariseringsteori er svært lik Wilsons teori med hensyn til en slik utvikling. De to vektlegger imidlertid årsaksfaktorene noe ulikt. Der Wilson er mest opptatt av rasjonalisering, legger Berger mer vekt på pluraliseringens sekulariserende virkning (Aldridge 2000:73, 82, Repstad 1994). Berger er også mer opptatt av sekulariseringens fremvekst i et historisk perspektiv, og finner dermed også dens årsaker i de vestlige religionenes indre utvikling (Berger 1993:93-111, Jørgensen 2003:41-45). På den måten ser Berger en større grad av dialektikk mellom det strukturelle og det kulturelle med hensyn til sekulariseringens årsaker enn Wilson. Deres syn på dens virkninger kan imidlertid sies å sammenfalle.

Begge har multidimensjonelle syn på sekulariserings virkning, de forventer å se dens resultater på alle samfunnets nivåer:

[...] by the term *secularization* I mean that process by which religious institutions, actions, and consciousness, lose their social significance (Wilson 1991:149).

¹²² Idealtypen *Gemeinschaft* var for Tönnies det typisk tradisjonelle samfunn hvor mennesker levde nær hverandre både fysisk og relasjonelt. Fellesskapet gjaldt også moral og religion. Som den rake motsetning innholdsbestemmes *Gesellschaft* tettere opp til moderne samfunn. Han mener rasjonell, ikke emosjonell handling er det mest karakteristiske, samt pluralisme i moral og religion (Collins 1994:243).

Med sækularisering mener vi den proces, hvorigennem samfundsmæssige og kulturelle sektorer fjernes fra religiøse institusjoners og symbolers dominans (Berger 1993:95).

Religionens svekkede stilling i samfunnet spores i flere samfunnsprosesser: Først og fremst ved at kirken mister landområder som den tidligere kontrollerte, gjennom at kirke og stat skilles og ved at undervisningen frigjøres fra religiøs autoritet. Også gjennom fremveksten av den moderne sekulære stat med dens funksjonelle differensieringen mister religiøse institusjoner sin makt og innflytelse. Både for Berger og Wilson vil en slik utvikling fremtvinge privatisering av religion, noe som også knyttes til en marginalisering av religionens betydning i det sosiale system (Wilson 1991:150). Wilson mener også at en av religionens viktigste latente funksjoner, dens sosiale kontrollfunksjon, har blitt gjenstand for sækularisering. Tradisjonelt har funksjonalistisk sosiologi vært opptatt av fenomeners latente funksjon, og et slikt funksjonalistisk syn på religion har fungert som en forklaring på hvorfor religionen ikke forsvant fullstendig i moderne samfunn (Gilje s. 104-105). For Wilson hører slike latente funksjoner det tradisjonelle samfunnet til, og han hevder at mange av disse funksjonene i moderne samfunn blir overtatt av institusjoner som styres etter formålsrasjonelle og byråkratiske prinsipper. På denne måten mener han at rasjonaliseringen har avslørt religionens latente funksjoner slik at de er blitt manifeste, og at kontrollfunksjonen har blitt overtatt av verdslige institusjoner. Gjennom en slik utvikling vil rasjonaliseringen, ifølge Wilson, gjøre religion overflødig i moderne samfunn:

Yet, despite the intimacy of the connection of religion and culture in the past, advanced societies – in the very nature of their being advanced – are essentially secular in their operation (Wilson 1991:53).

Ifølge dette synet vil ikke bare religion miste sin betydning i samfunnet, men også på et individuelt nivå vil religionen svekkes. Både Berger og Wilson synes ganske klart å betrakte sækularisering av den individuelle bevissthet som en logisk og nødvendig konsekvens av sækulariseringen på det strukturelle plan. Wilson hevder at aktører bruker mindre tid, energi og ressurser på “super-empirical concerns” nå enn tidligere, mens Berger knytter en slik utvikling først og fremst til en hypotese om pluraliseringens sækulariserende kraft.

I Bergers religionsteori er det hellige kontrastert mot kaos og meningsløshet, og religionens viktigste oppgave blir følgelig å skape mening i en menneskelig tilværelse som betraktes som svært skjør.¹²³ Som menneskeskapt vil virkeligheten kontinuerlig være

¹²³ Den grunnleggende skjørheten og i menneskets virkelighet har utgangspunkt i Bergers oppfatning av at mennesket er født “ufullstendig”, og først gjennom en sosial og kulturell prosess fullendes dets potensial. Dette skjer gjennom at mennesker skaper sin egen sosiale og kulturelle virkelighet (eksternalisering) som objektiviseres og internaliseres. “Det følger heraf, at disse menneskeskabte strukturer aldrig kan opnå den stabilitet, der

gjenstand for forandring.¹²⁴ Samfunnet har heller ingen væren eller eksistens atskilt fra handlende aktører, men det fremstår som objektiv virkelighet for den enkelte, sier Berger (1993). Religionens rolle i samfunnet må ses i sammenheng med samfunnets egen nomiserende rolle: Nomos betraktes som et vern mot anomi. Berger sier at mennesket er tvunget til å nedlegge en meningsfull orden over virkeligheten og erfaringene, men i menneskets marginalsituasjoner avsløres den sosiale virkelighetens skjørhet og samfunnet trues av anomi og kaos. Det er gjennom religionens unike mulighet til å skape et stabilt nomos, eller et “hellig kosmos”, at dens samfunnsmessige betydning trer frem (ibid. 21).¹²⁵ Berges begrep “the sacred canopy” regnes som den mest dekkende metaforen for en historisk normaltilstand hvor samfunnet var beskyttet av en enhetlig, meningsgivende “hellig baldakin” eller “himmelhvelving” som sørget for stabilitet, sammenheng og identitet i samfunnet (Repstad 1994). Pluralisme oppfattes som en trussel mot religionens troverdighet. Dermed kan det skapes en felles meningsgivende kultur for alle i et pluralistisk samfunn. I en slik situasjon vil religionen henvises til en egen sektor i samfunnet, den privatiseres og marginaliseres, og for enkeltindivider vil det bli vanskelig å la seg engasjere religiøst når flere sannheter tilbys. Sosiostrukturell sekularisering vil altså medføre en sekularisering av enkeltindividers subjektive bevissthet.

5.3 Kristen Tjeneste i lys av strukturell sekulariseringsteori

Den klassiske sekulariseringstesens kjernepunkt er at det vil skje en stadig nedgang i organisert og individuell religiøsitet ettersom moderniseringen skrider frem. Differensiering av samfunnet ville kunne ut i en sektorinndeling hvor religion og politikk er klart atskilt fra hverandre. Kritikken mot sekulariseringstesens er omfattende, og jeg vil ikke foreta en vurdering av verken kritikken eller tesen her. Det viktigste i første omgang er hvordan et fenomen som Kristen Tjeneste oppfattes i lys av sekulariseringstesens.

Det første som bør nevnes er nok at sekulariseringstesens tradisjonelt har vært nært knyttet til sekularisme. Religion ble betraktet som et foreldet og umoderne fenomen, og de fleste var mer opptatt av dens nedgang og hvordan den ville bli erstattet av andre sosiale institusjoner og tenkemåter (Aldridge 2000:56). Denne arven mener mange fortsatt å spore i Wilsons teori, og i hans behandling av begrepet karisma kommer det tydelig frem hvordan han tolker nye religiøse fenomener. På samme måte som Wilson holder fast ved en

kennetegner strukturene i dyreverden“ (Berger 1993:4).

¹²⁴ Se også Berger og Luckmann (1967).

¹²⁵ Berger definerer religion som “[...] den form for menneskelig virksomhet, hvorigennem der oprettes et hellig kosmos” (ibid. 21).

substansiell definisjon av religion, defineres også karisma i streng webersk betydning: Som en av Webers tre måter å legitime autoritet, er den karismatiske typen direkte avledet fra den kristne forestillingen om nådegaver.¹²⁶ Denne formen for autoritet er dermed uløselig knyttet til det overnaturlige. Wilson understreker uttrykkelig at karisma er et forhold mellom en karismatisk leder som gjør krav på guddommelig autoritet og hans tilhengere. Karisma betraktes altså som et sosialt fenomen, ikke som et personlighetstrekk eller personlighetstype (Wilson 1975:7). Han kritiserer derfor at begrepet har fått en utvidet betydning. Det går tydelig frem at Wilson anser mer funksjonelle anvendelser av karismabegrepet som en trivialisering og avsporing fra Webers opprinnelige intensjon. En slik “omdefinering” av begrepet tolkes som et symptom på karismatiske bevegelsers marginalitet i den moderne verden (Aldridge 2000:74). Ledere for moderne karismatiske vekkelsesorienterte bevegelser regnes ikke som “karismatiske” i ordets rette forstand av Wilson. Fordi ledernes autoritet ikke bygger på egne nye åpenbaringer, men på en revitalisering av troen og stadige henvisninger til “the name in which he claims to speak”, må denne form for karisma betraktes som avledet, “derived charisma” (Wilson 1975:116).¹²⁷ Slike ledere betraktes som kvasikarismatiske av Wilson fordi han mener at de låner karisma fra den opprinnelige karismatiske lederen – Jesus. Selv innad i Pinsebevegelsen mener Wilson at religionen har blitt privatisert ved at forestillingen om en overnaturlig kraft ville endre samfunnet og verden er borte (ibid. 123). Dette fører ham til følgende konklusjon:

In a society in which religious institutions practice, and ways of thinking have all diminished, the idea of divine inspiration is pushed to the periphery of experience. It is privatised, or it occurs only in those cults that are regarded by the majority as entirely marginal or even as frivolous and bizarre (Wilson 1975:124).

Wilson ser ingen gode eksempler på karisma i moderne samfunn. Heller ikke karismatiske vekkelser i protestantiske og katolske menigheter regnes som eksempler på karisma, men som “voluntary destructuretion” (1976:85-8). Han mener videre at ingen av de endringene som forsøkes gjennomført får de ønskede konsekvensene, men snarere destabiliserer, forstyrrer og påfører organisasjoner splittelser. Karisma plasseres i førmoderne samfunn og aksepteres som en kulturarv. Privatisering og rasjonalisering har imidlertid gjort karismatiske ledertyper med reell innflytelse i samfunnet til en fjern virkelighet, til en romantisk forestilling (Wilson 1975:x).

¹²⁶ Se Weber (1991) og Morris 1987:85-86 om Webers tre legitime former for autoritet, tradisjon, karisma og rasjonalitet.

¹²⁷ “Derived charisma is merely the attenuated claim of the latter-day prophet”, sier Wilson (1975:116).

I forlengelsen av dette er det nok rimelig å anta at Kristen Tjeneste ville blitt tolket på samme måte som karismabegrepet, som en levning fra en førmoderne tid uten mulighet for å oppnå den samme innflytelsen i samfunnet som religion tidligere hadde. På alle måter ville nok menigheten blitt betraktet som “rusk i sekulariseringsmaskineriet”.

5.4 Økonomisk inspirerte teorier

Warners kritikk av strukturelle sekulariseringsteorier tar utgangspunkt i de antatte konsekvensene av funksjonell differensiering og pluralisering. Få vil benekte at det har skjedd en funksjonell differensiering i moderne samfunn. Warner hevder imidlertid at det er i ferd med å vokse frem et nytt paradigme innen religionssosiologien som anvender perspektiver som er inspirert fra klassisk økonomisk teori (1993).¹²⁸ Det nye paradigmet stiller seg spørrende til påstanden om at pluralisering medfører individuell sekularisering.

Rodney Stark og Roger Finke regnes som to hovedtalsmenn for økonomisk inspirert tenkning om religion, og de knytter pluralisme og konkurranse til religiøs vitalitet, ikke nedgang (Repstad 1994:152). Dette perspektivet bygger på liberalistiske økonomiske teorier som sier at konkurranse i et marked virker skjerpene og monopol sløvende. De religiøse fenomenene som oppfattes som forbigående av representanter for sekulariseringstesens tolkes i dette perspektivet som religiøs blomstring. Det norske samfunnet kan kanskje ikke kalles et religiøst monopol, men statskirkeordningen må nok sies å påvirke det religiøse markedet i Norge. Nettopp statens finansiering av statskirkene i de skandinaviske landene har vært en av forklaringene på hvorfor disse landene betraktes som mer sekulariserte enn resten av Europa.¹²⁹ Teorier om forholdet mellom tilbud og etterspørsel anvendes i den økonomisk inspirerte tilnærming, og det er tilbudssiden som tillegges den dynamiske kraften: “Dynamikken i ‘den religiøse økonomi’ skapes i all hovedsak av ‘tilbudssiden’ (the supply side)” (ibid. 155). Dette vil, ifølge Finke og Stark, føre til at religiøse tilbud rettes spesifikt inn mot enkelte grupper, og at et tilbud ikke nødvendigvis er rettet mot et helt samfunn. På denne måten kan pluralisme føre til et samlet høyere “forbruk” av religion i samfunnet.

Det kan synes som at pastoren ser på Kristen Tjeneste som et slikt spesialtilpasset tilbud til en begrenset gruppe. Dette går frem av menighetens tilbakeholdenhet i forhold til verving av nye medlemmer. Potensielle medlemmer blir oppfordret til å bruke god tid på å vurdere et

¹²⁸ Repstad viser til flere vanskeligheter med å anvende Kuhns bergrep om paradigmeskifte, og foretrekker heller å snakke om ulike perspektiver (1994:150-151).

¹²⁹ USA ble lenge betraktet som unntaket fra sekulariseringstesens fordi moderniseringen ikke førte til den forventede nedgangen i religiøs deltagelse og mangfold. Dette bildet er det mange som nå hevder ikke stemmer, men at det er Europa som skiller seg ut fra resten av verden med en høyere grad av sekularisering (Davie 2002). Religiøs ortodoksi og religiøs organisert virksomhet brukes her som mål på sekularisering (Repstad 1994:157-8).

eventuelt medlemskap. Det er en omfattende prosess å bli fullverdig medlem, og det kan synes som at pastoren er fortrolig med at menigheten ikke er et tilbud som passer for alle. Strengt lojalitetskrav og krav om å gjenkjenne menighetens kall som sitt eget, samt innordning under menighetens lederskap er faktorer som potensielle medlemmer må være forberedt på. Pastoren stiller seg positiv til et mangfold av ulike kristne menigheter, og mener at det ikke burde være vanskelig for noen å finne en passende menighet i et slikt religiøst marked.¹³⁰ Religiøs blomstring, slik de økonomisk inspirerte teoriene forventer, er i tråd med fremtidsønskene til Kristen Tjeneste dersom “religiøs” byttes ut med “kristen”. Flere i menigheten er imidlertid ikke fremmede for å betegne samtiden som en tid preget av religiøs blomstring, men ser med skepsis på nyreligiøsiteten.

Selv om en slik teori passer bra med menighetens egne forventninger om at vår tid vil preges av “åndelig lengsel”, er dette også et empirisk spørsmål. Sosiologen Pål Repstad har lenge fulgt norsk religiøsitet, og arbeider mest med analyser av statistisk materiale. Deltakelse i organisert religiøs aktivitet har blitt brukt som en viktig indikator på sekularisering, men det har også blitt gjort forsøk på å fange inn religiøsitet hos dem som ikke deltar jevnlig i slik organisert religion (Repstad 1992).¹³¹ Repstad er forsiktig med konklusjoner, men mener at omfanget av alternativ ikke-kristen religiøsitet lett kan overdrives fordi medieinteressen er stor (ibid. 10). I religionsundersøkelsen i 1991 var det spørsmål om folks tilknytning til ulike religiøse virksomheter, og 5 % oppgav at de hadde tilknytning til frittstående kristent arbeid.¹³² Repstad mener at dette trolig er “høyere enn tallet på aktive deltagere i kristne sentra og andre lokale bevegelser uten tilknytning til etablerte kirkesamfunn og organisasjoner” (ibid. 10-11). Kan man ut fra empiriske undersøkelser fastslå om det har skjedd en religiøs oppblomstring slik det nye paradigmat hevder? Repstad kan ikke se en slik oppblomstring manifestere seg i det empiriske materialet, og holder fast ved en moderert sekulariseringsteori:

¹³⁰ Dette henger også sammen med menighetens lære om viktigheten av en lokalt forankret menighet.

¹³¹ Religionsundersøkelsen i 1991 er et slikt eksempel. Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD) gjennomførte en spørreskjemaundersøkelse om befolkningens holdninger til religion og en rekke etiske og moralske spørsmål. Dette var en del av International Survey Programme hvor 14 land deltok, og denne utgjorde hoveddelen av undersøkelsen. Omtrent en tredjedel av den norske undersøkelsen var utformet av norske religionsforskere.

¹³² “Vi har bedt folk angi om de opplever en særlig tilknytning til ulike religiøse virksomheter”, sier Repstad (1992:10). Han påpeker i den forbindelse at formuleringen er ikke skiller mellom ulike grader av engasjement, det er et diffust begrep som rommer både brennende engasjement og fjerne minner.

Viktige motstrategier i et samfunn som er pluralistisk på samfunnsnivå kan være innadventd sektarisme, eller tett kobling mellom det religiøse liv og etniske eller lokalistiske subkulturer. [...] Men tesen om at moderne religion dereguleres og privatiseres blant mennesker lar seg ikke avskrive så lett, og religiøs privatisering blant flertallet kan utmerket godt gå sammen med oppslutning fra minoriteters side om velorganiserte og offensive religiøse organisasjoner (1994:159).

Vi ser altså at Repstad fristiller pluralisering på samfunnsnivå fra individuell sekularisering, men han knytter heller ikke pluralisering ubetinget til religiøs oppblomstring slik som Stark og Finke. Med sin sterke fokusering på statistiske data tegner han et bilde av virkeligheten som er preget av en sterk sektorinndeling, men hvor det også finnes enklaver av tradisjonell religiøsitet og ny ikke-kristen religiøsitet som han mener er sterkt privatisert. Repstads posisjon kan derfor sies å være åpen og avventende: "Sekularisering og privatisering er ikke uavvendelige prosesser" (1994:159).

5.5 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg redegjort i korte trekk for ulike posisjoner i sekulariseringsdebatten. Sekulariseringstesen som forventet at sekulariseringsprosessen ville føre til et religionsløst samfunn ble sterkt kritisert fra og med 1960 og 1970-tallet. I dag preges diskursen av mange konkurrerende teoriforslag. Jeg har også vist hvordan et fenomen som Kristen Tjeneste kan tolkes i de nevnte posisjonene. I strukturelle teorier vil menigheten trolig oppfattes som et forbigående fenomen, mens i økonomisk inspirerte teorier vil den trolig betraktes som del av en religiøs oppblomstring.

6. Periodisk kulturell fornyelse?

There is plenty taking place, under the rubric of Christianity, which is remarkably similar to what is going on in New Age quarters (Heelas 1996:149).

Fra det rent teoretiske fokuset i forrige kapittel skal vi i dette kapittelet vende tilbake til det religiøse innhold. Med utgangspunkt i Phillip C. Lucas tese om en “Great Awakening” vil jeg drøfte mulige ideologiske likheter mellom kristen karismatikk og New Age.

Phillip C. Lucas hevder at kristen karismatikk/pentekostal kristendom har sterke likhetstrekk med New Age (1992).¹³³ Hans analyser tar utgangspunkt i William McLoughlins sosio-historiske hypotese om at amerikansk kultur periodevis fornyer seg selv og Catherine Albaneses observasjoner av likheter mellom New Age og kristen fundamentalisme.¹³⁴ Ifølge Lucas besitter historien kulturelle fornyelseskrefter, og selve fornyelsen deles inn i ulike faser. Den pentekostale/karismatiske bevegelsen oppfattes som en del av den fjerde store fornyelsens (“Great Awakening”) tradisjonalistiske vekkellesfase.

I startfasen av en slik omfattende historisk fornyelse oppstår det funksjonssvikt i viktige samfunnsinstitusjoner som kirker, skole, politi, domstoler, fengsel og myndigheter, og de mister dermed stadig legitimitet. Samfunnet går dermed inn i en kritisk fase hvor kulturelt forfall dominerer. I en slik situasjon vil det, ifølge Lucas, oppstå tradisjonalistiske vekkellesbevegelser som forklarer den sosiokulturelle krisen med kollektiv mangel på å etterleve de tradisjonelle trossystemene, verdiene og moralen. Tradisjonalistiske bevegelser forventer at Guds straff vil ramme dem, og taler for en tilbakevending til “the basic”, til renheten og vitaliteten til en idealisert opprinnelse. Kun ved å vende tilbake til opprinnelige verdier vil samfunnet igjen normaliseres.

I den store fornyelsens mellomfase vil det ifølge Lucas dukke opp profetiske bevegelser som tar til orde for nye religiøse og sosiale normer for individer og samfunn. Slike bevegelser appellerer vanligvis til unge og fleksible mennesker som er villige til å eksperimentere med nye økonomiske, politiske og familiære sammensetninger.

Lucas mener at både New Age og kristen karismatikk er religiøse uttrykk som er typiske for det amerikanske samfunnet, og mener at forskjellene på de to skyldes at de har vokst ut av ulike faser i den store fornyelsen. Karismatisk vekkelleskristendom betraktes som den tidlige

¹³³ Lucas skiller ikke mellom den klassiske pinsebevegelsen, den karismatiske bevegelsen og neokarismatikk, selv om det er vanlig å behandle disse som separate bevegelser. Den klassiske pinsebevegelsen oppstod i forlengelsen av vekkellesene i Azusa Street i Los Angeles i starten av 1900-tallet. Karismatikk regnes som en åndelig fornyelse innenfor rammene av de tradisjonelle kirkesamfunn, mens neokarismatikk (“Neo-charismatic”) refererer til bevegelser av nyere dato som ikke bekjenner seg til noen av disse (Synan 2001, Burgess/van der Maas 2002).

¹³⁴ Se Lucas (1992) for nærmere beskrivelser av de nevntes arbeider.

fasens tradisjonisme, mens New Age “articulates these ideological reorientations and thus represents the progressive, future-oriented, experimental phase of our current great awakening” (Lucas 1992:191). Forskjeller til tross, de to oppfattes også som nært beslektet. Begge bevegelsene betraktes som kulturelle svar på krisen i den amerikanske kulturen som etterfulgte de grunnleggende sosiokulturelle endringene på 1960- og 1970-tallet. Likheter identifiseres på to plan: Som deler av en større “great awakening” har de begge ønsker om å omforme individer og samfunn. I tillegg mener Lucas at det er store likheter i den grunnleggende tenkningen. Slike likheter skyldes påvirkning fra den amerikanske kulturarven som begge bevegelsene har sine røtter i.

Det er disse likhetene i bevegelsenes tenkning som interesserer Lucas, og han konsentrerer seg derfor om det som forener nyreligiøsitetens ytterpunkter, karismatikken og New Age. Slike grunnleggende likheter mener Lucas å finne i to gjennomgående tema som aktualiseres i slike store fornyelser (“Great Awakenings”): For det første fokuseres det på det helliges immanens i motsetning til dets transcendens, og for det andre på forestillingen om en kamp mellom det gode og det onde hvor de gode kreftene vil rense bort alt mørke gjennom sin seier.

6.1 Sterke opplevelser av hellig kraft

Det første likhetstrekket formuleres som bevegelsenes forsøk på å gjenoppdage “invisible realms of sacred power” (ibid. 194). Denne søken ser Lucas i forbindelse med forestillingen om at Guds åpenbaring ikke er fullstendig sluttført, men at ny visdom fortsatt meddeles menneskene (ibid. 191). Videre identifiserer han hvor slike møter mellom mennesker og den hellige kraften finner sted. For karismatikkens vedkommende er forestillingen om Den Hellige Ånd grunnleggende:

It is the divine force moving behind the miraculous events of healing, prophecy, glossolalia, and exorcism. It is the point where God’s sacred power enters the human realm and manifests itself tangibly to human agents (ibid. 195).

Jeg har tidligere i oppgaven beskrevet hvordan flere av disse elementene er høyst levende i Kristens Tjeneste. I behandlingen av historiesyn kom det frem eksempler fra menighetens lovsang som bør betraktes som slike sterke emosjonelle, gjerne ekstatisk, erfaringer av en hellig kraft. På denne måten kan helbredelse, lovsang og tungetale regnes som arenaer som er med på å bringe det transcendent hellige inn i vanlige menneskers hverdag også i Kristen Tjeneste. Her bør det nok understrekes at en higen etter sterke åndelige erfaringer for opplevelsens, og sin egen nytelses, skyld ikke regnes som prisverdig i Kristen Tjeneste. Den

som for eksempel har en nådegave har også ansvaret for å praktisere de åndelige gaver og tjenester som menigheten har medvirket til å forløse (Brekke 19/12-02).¹³⁵ Sterke åndelige erfaringer knyttes på denne måten til et forvaltningsansvar, slik at disse gavene kommer både den enkelte og menigheten til gode. På denne måten viser menigheten åpenhet i forhold til at det transcendent skal gripe inn, men samtidig advares det mot en sensasjonssøkende holdning. På dette punktet understrekes altså viktigheten av de riktige motivene bør ligge til grunn for slike sterke åndelige erfaringer.

Til tross for betydelige ideologiske forskjeller mellom New Age og karismatikk, finner Lucas store likheter i erfaringsdimensjonene kanalisering og tungetale (Lucas 1992:197). Som Hanegraaff påpeker har det blitt gjort lite forskning på åpenbaringer som kanalisering, og det finnes derfor ingen tverrkulturelle teorier på dette felt, ei heller noen åpenbaringstypologi (1996:24). Hanegraaff definerer kanalisering som en underkategori av religiøs inspirasjon, nærmere bestemt som artikulerte åpenbaringer (ibid. 25).¹³⁶ Dermed knytter han kanalisering til en direkte interaksjon med en hellig kraft eller vesener som resulterer i kunnskap om og formidling av “supernatural insights” (ibid.). Tungetale og kanalisering betraktes begge som en gave eller en naturlig latent evne som alle kan få eller oppnå i sine respektive sammenhenger (ibid. 28). Hanegraaff klassifiserer kanalisering i ulike underkategorier: Transekanalisering og forskjellige former for automatisme plasseres sammen fordi de har likheter med åndebesettelser (“spirit possession”) som er kjent fra sjamanistisk religion. Kanalisering i form av å høre indre stemmer og det å se visjoner uten transe fremstår for Hanegraaff som et annet fenomen, og han knytter slike opplevelser til mystikk. En tredje form er når mediet kommuniserer i normalt stemmeleie uten noen form for åndebesettelse, og dette knyttes til dyp meditasjon som ikke er like utpreget spontan, men et resultat av innøvde teknikker (ibid. 33-34).¹³⁷ Lucas definerer likheten mellom kanalisering og tungetale som “immediate encounter with sacred power and of the reception of ‘further light’ and revelation on both personal and cosmological issues from sacred beings” (Lucas 1992:199-200). Hans beskrivelse reflekterer dermed ikke det mangfoldet i kanalisering som kommer til syne i Hanegraaffs fremstilling. Ved å sammenligne Kristen Tjenestes praktiseringen av tungetale

¹³⁵ “Gud innsatte tjenester i menigheten. Vi har gjerne lyst til å forløse tjenestene, men da ut fra en visjon om at du må tjene med dem [...] men hvis jeg ikke bruker den tjenesten jeg har for å tjene så har jeg på mange måter gitt den fra meg”, sier Trygve Brekke (19/12-02).

¹³⁶ “‘channeling’ is an emic term used in the New Age context to the general etic category of ‘articulated revelations’”. Han mener derfor det er riktig å betegne New Age som en åpenbaringsreligion (“Offenbaringsreligion”) til tross for New Ageres vektlegging av den personlige erfaring som eksklusivt grunnlag for religiøs sannhet (Hanegraaff 1996:27).

¹³⁷ Selv om alle kan lære seg kanalisering, mener Hanegraaff at det også krever talent for å oppnå originalitet. Han sammenligner dette med hva en med talent for musikk og en uten kan oppnå i musikkens verden (ibid. 31).

med de formene for kanalisering Hanegraaff identifiserer, kan det se ut som at denne likheten bør begrenses til én form for kanalisering.

Tungetale forekommer ofte sammen med lovsang i Kristen Tjeneste.¹³⁸ Jeg har allerede nevnt et eksempel på en kvinne i menigheten som fikk en visjon i forbindelse med lovprisning. Det er dessuten vanlig å omtale kommunikasjonen med Gud som å “høre fra Gud” selv om det nok ikke nødvendigvis dreier seg om fysiske stemmer.¹³⁹ Hanegraaffs andre kategori av kanalisering kan dermed se ut som den som er mest sakssvarende med Kristen Tjeneste, og denne knyttes til mystikk. Mystikk brukes gjerne i en moderne kontekst om en bevissthetstilstand som overgår den vanlige erfaring gjennom sammensmeltingen med en transcendent virkelighet (*The Encyclopedia of Religion*, 246). Musikkviteren Kenneth Lie betegner religiøse erfaringer i karismatiske menigheter som mystiske opplevelser, og viser til sine analyser av sangtekster (1996). Han mener at karismatikken på denne måten representerer en overgang fra en kristendomsform hvor de underkastende elementene erstattes av en mystikk-preget kristendom hvor behovet for å forenes med noe større enn seg selv blir stadig viktigere: “ [...] den enkelte karismatiker i sin religiøse opplevelse forsøker i og gjennom lovsangen å bli **ett med Ånden** – oppleve en intim kontakt med det guddommelige” (ibid. 121).¹⁴⁰ Enkelte sanger som brukes i menigheten viser den intimitet som søkes å oppnå med Gud:

Holy Lord from above
fill us now with your love
for heart and flesh cries out for you

Holy, so holy, no other one so holy,
Worthy, so worthy, no other so worthy,
Jesus, oh Jesus, no other one like Jesus.¹⁴¹

Informanters beskrivelser av å være “salig”, mettet av Guds nærvær og det å oppleve at sjelen faller til ro i etterkant av lovprisningen kan antyde at lovprisningen oppleves som en mystisk forening med Gud. De mest intense øyeblikkene i tilbedelsen er trolig rolige faser

¹³⁸ Det må også bemerkes at tungetale trolig har flere aspekter enn det som fremkommer fra mitt materiale. Dette er fordi jeg ikke har hatt tilgang til menighetens bønnemøter hvor det trolig praktiseres tungetale.

¹³⁹ Det å høre Guds stemme omtales blant annet som en indre overbevisning som kommer gjennom lovprisning, gjennom bibellesning og gjennom andres bekreftelser. En informant forteller eksempelvis om at hun en gang hadde sett et postkort i en kristen bokhandler som talte veldig til henne. Hun hadde imidlertid ikke kjøpt det selv om hun tenkte at hun ville hatt det på veggen. Ved neste møte i menigheten hadde en dame gitt henne nettopp det kortet fordi hun hadde “kjent” at hun skulle gjøre det. Handlingen oppfattes som et eksempel på hvordan Gud handler gjennom mennesker og viser at det kan være vanskelig å skille hva som er egne initiativer og hva som er en guddommelig vilje.

¹⁴⁰ Se for øvrig Lie 1996:113-121.

¹⁴¹ Tekstforfatter ukjent.

hvor det forekommer sang i tunger. Dette skjer gjerne i sangenes mellomspill eller i overganger mellom sanger. Noen ganger kan det også oppfordres til “være innfor Gud” og da responderer menigheten med tungetale og sang i tunger. Dersom lovsangen kan betraktes som en erfaring av foreningen med guddommen, synes disse øyeblikkene som det mest intense punktet siden tungetale betraktes som en direkte kontakt mellom menneskets ånd og Gud.

Tungetalens sentrale stilling i lovsangen peker imidlertid ikke bare på likheter i praksis som kan betegnes som mystikk, men også på noen viktige forskjeller mellom kanalisering og tungetale. Tungetale kan deles i forskjellige typer, én type til personlig oppbyggelse og én til menighetens oppbyggelse, men også profetier kan komme i form av tungetale (Williams 1984:74). De to sistnevnte formene krever en tolkning i vanlig språk ettersom glossolalia ikke kan forstås med intellektet verken av den som taler eller av tilhørerne. I New Age har ikke kanalisering noen tilsvarende funksjon som tilbedelse.

Tungetale brukes både som personlig oppbyggelse, til menighetens oppbyggelse og som profeti i Kristen Tjeneste. I lovprisningen er den personlige form for tungetale hyppig brukt. Noen ganger kommer det også profetiske budskap i form av at en person i menigheten får en tunge, og en annen får tydingen. En informant forteller at han måtte gjennom en tilvenningsprosess i forbindelse med karismatisk lovprisning fordi han opplevde det fremmed og uvant i starten, og tungetale inngikk som et ledd i denne tilvenningen. Dette viser et annet aspekt som nok er mer fremtredende i karismatiske kretser enn i New Age, nemlig den integrerende funksjonen tungetalen kan ha. Teologen Douglas Davies mener at tungetalen har hjulpet mange konvertitter til å forløse et emosjonelt uttrykk for de følelsene som de tidligere ikke hadde noe språk for.¹⁴² Dette fremkaller støtte og oppmuntring fra de andre i forsamlingen, og tungetalen har dermed også en betydning for fellesskapet ved at slike hendelser styrker grupperelasjonene (Davies 1984:142). Gjennom profetisk tungetale kan også relasjonene innad i menigheten styrkes. Under søndagsgudstjenesten 8. september 2002 kom det et slikt profetisk budskap i tunger. Etter at nylig innlemmede medlemmer hadde blitt presentert og bedt for varslet pastoren om at det ville komme et profetisk ord.¹⁴³ Like etter

¹⁴² Davies anvender Mary Douglas og Basil Bernsteins påstand om at de ulike formene for sosial organisasjon som eksempelvis finnes i familier fra henholdsvis arbeiderklassen og middelklassen vil frembringe ulike språktyper. Davies argumenterer for at konvertitter til karismatikken ofte er fra middelklassen, og at de derfor er kompetente brukere av “elaborate code”. Denne språkformen kommuniserer gjerne mer abstrakte tanker og får taleren til å markere seg som et individ med egne meninger. Det kognitive innholdet står i sentrum og det affektive aspektet er tonet ned i denne språkformen. En konvertitt som er fortrolig med denne språkformen vil ikke være fortrolig med karismatikkenes “restricted code”. Se Davies 1984:141-42.

¹⁴³ Tegnet som skulle tilkjennegi at man hadde et budskap var om noen kjente at det banket “på innsiden”

meldte det seg en dame som kom med et budskap i tunger. Umiddelbart etter hun var ferdig meldte det seg en mann som hadde tydingen, og han fremmet et enkelt kjærlighetsbudskap:

Jeg er en veldig Gud, jeg er en veldig Gud, jeg er langt over det du kan fatte, begripe og forstå, jeg elsker deg så dypt, så dypt, så dypt, så dypt. Det er ikke en krok som jeg ikke har vært, jeg ser alt og jeg elsker deg.

Pastoren takket mannen, men mente det var mer til tolkningen, og en dame kom med dette budskapet: “Jeg [Gud] har gitt deg menigheten, gitt deg en hyrde. Gi deg til menigheten, jeg elsker deg”. Det integrerende aspektet er tydelig på flere punkter i dette tilfellet. Det er blant annet interessant at det kom et profetisk budskap i forlengelsen av innlemming av nye medlemmer til menigheten. Et annet aspekt er at Brekke styrer prosessen slik at budskapet til menigheten ikke anses som fullstendig før menighetens visjon har blitt bekreftet. På denne måten stadfestes menighetens guddommelige utvelgelse, pastorens guddommelige utvelgelse og oppfordringen til å engasjere seg i menighetens visjon. Det er naturlig å anta at en slik direkte tiltale fra Gud til menigheten, slik profetier oppfattes, styrker samholdet.

6.2 Individets reintegrering i nye stabile hellige fellesskap

Det andre punktet hvor Lucas hevder at det er slående likheter mellom New Age og karismatikk er i individets reintegrering i nye stabile, hellige fellesskap. Han mener at begge bevegelsene ønsker å etablere “intense experience of community” og at de ønsker å etablere verdensomspennende nettverk som overskrider tradisjonelle rasemessige, nasjonale, etniske og klasseskiller (1992:201). Ambisjonene om å skape noe globalt knyttes til et av hovedtrekkene ved amerikansk religiøsitet, nemlig forestillingen om at Amerika er guddommelig utvalgt til å føre resten av verden inn i en åndelig og politisk opplysning (ibid.). Det kan altså isoleres to aspekter i Lucas argument. Det første aspektet knyttes til en tett sosial organisasjon, noe som oppfattes som en reaksjon på sosiale institusjoners oppløsning og individuell fremmedgjøring.¹⁴⁴ Det andre aspektet er viljen til å skape vidtrekkende nettverk som promoterer slike tette fellesskap. Ved å betrakte Kristen Tjenestes samarbeidspartnere som et nettverk av organisasjoner på globalt, internasjonalt, nasjonalt og lokalt nivå kan det tilsynelatende se ut som at også karismatikken er organisert i liknende nettverkstruktur slik som New Age (Gilhus og Mikaelsson 1998:12). Spesielt det lokale nettverket som Kristen Tjeneste inngår i kan anses som et interessefellesskap sentrert rundt

(Brekke 8/9-02).

¹⁴⁴ Dette knyttes særskilt til utviklingstrekk på 1960- og 1970-tallet: Destabilisering av nabolag (pga mer mobil arbeidskraft), svekkelse av kjernefamilien og en generell økende byråkratisering av samfunnet betraktes som bakgrunnen for kollektivistiske trekk i det religiøse liv.

en felles visjon om evangeliets gjennomslagskraft i Stavanger og i felles evangeliseringsprosjekter. Det kan nok forekomme ulike typer sosial organisering innenfor et slikt nettverk, og selv om Kristen Tjeneste har blitt karakterisert som kirke har menigheten også sekteriske trekk. Strikte dogmer og atferdsnormer samt måten medlemskap i menigheten defineres på kan karakteriseres som slike trekk (Aldridge 2000:42-43).¹⁴⁵ Pluralisme og toleranse har tradisjonelt vært grunnleggende verdier i New Age, mens klare dogmer i karismatikken hindrer en liknende åpen holdning. Allikevel viser Trygve Brekke en noe overraskende relativistisk holdning når han mener at ulike menigheter har ulike visjoner, og at det derfor er best for dem som ikke brenner for visjonen i Kristen Tjeneste å melde seg inn i en annen menighet (19/12-02). Brekke ser for seg en utvikling av et mangfold av selvstendige menigheter med komplementære visjoner, og at disse forholder seg til hverandre i uformelle nettverk (ibid.).

Religionshistorikeren Otto Krogseth er skeptisk til at Lucas fremstiller den sosiale organiseringsformen som et samlende kjennetegn ved nyreligiøsiteten (2000:31). Det gikk klart frem innledningsvis at det innenfor nyreligiøsiteten er et bredt spekter av former for sosial organisering og hvordan ulike grupper stiller seg til samfunnet. Webers kirke-sekt dikotomi har blitt kritisert for å være for nært knyttet til den kristne kulturkontekst, og dermed lite anvendelig i forhold til andre religiøse tradisjoner. Den kan også ha mistet forklaringskraft ettersom samfunnet har gjennomgått omfattende kulturelle og samfunnsmessige endringer (Aldridge 2000:40). Dette har ført til nyere forsøk på å typologisere nyreligiøsiteten.¹⁴⁶ Roy Wallis har lansert en typologi som baseres på gruppenes orientering i forhold til det samfunnet de oppstår i (1984). De tre posisjonene verdensfornektende (“world-rejecting”), verdensbekreftende (“world-affirming”) og verdenstilpassende (“world-accomodating”) viser den vestlige nyreligiøsitetens motsetningsfylte mangfold når det gjelder organisasjon. De tendensene Lucas peker på er viktige trekk ved nyreligiøsiteten, men representerer kun én side, den verdensfornektende. På den andre siden er de verdensbekreftende gruppene som ser positivt på den gjeldende sosiale orden. Slike grupper er ofte svært løst organisert og ser ofte et stort potensial i den sosiale orden. Individer anvender ulike tanketeknikker for å forløse fysisk, mentalt og åndelig potensial uten krav om tilbaketrekking fra verden (Wallis 1984:22).

¹⁴⁵ En klar grense rundt fellesskapet ved at alle som blir medlemmer i Kristen Tjeneste for det første må “bekjenne Jesus som Frelser”, og for det andre “bekjenne Jesus som Herre” (*KT-løpet*). Bekjennelse av Jesus som Frelser er et indre trosanliggende, mens bekjennelse av Jesus som Herre handler om en vilje til å innrette livet sitt etter det som fremstilles som de riktige levereglene i menigheten. Spesielt viktig i så måte er medlemmenes seksualmoral, og verken homofili eller samboerskap aksepteres.

¹⁴⁶ Se eksempelvis Bryan Wilson (1976): *Contemporary Transformations of Religion* og Thomas Robbins & Dick Anthony (1982): *Spiritual innovation and the crisis of American civil religion*.

Disse gruppene er fraværende i Lucas' fremstilling. Krogseth kan dermed synes å ha rett i at Lucas forsøk på å formulere en minste fellesnevner i den sosiale organiseringen resulterer i en forenkling av det motsetningsfylte mangfold som preger nyreligiøsiteten (2000:31).

6.3 Individuell healing og kosmisk forvandling

I dette avsnittet kombineres de to siste likhetstrekkene Lucas peker på. For det første ser Lucas en likhet ved at begge bevegelsene har eskatologiske forventninger: "The scenarios differ in detail but agree on the imminence of a worldwide societal breakdown and the establishment of a spiritually transfigured world community" (Lucas 1992:203). Det andre likhetstrekket knytter seg til individuell transformasjon gjennom teknikker som eksempelvis håndspåleggelse som fører til fysisk helbredelse og indre selvutvikling. Sammenhengen mellom disse er at den individuelle transformasjon betraktes som et viktig utgangspunkt for den globale transformasjon. Denne sammenhengen er tydelig i forbindelse med Kristen Tjenestes eskatologi hvor den enkelte ble tillagt et stort forløsningspotensial både gjennom handlinger, men også gjennom individuell modenhet. Ved en anledning ble begrepet "Guds byrdebærer" brukt som en betegnelse på tilstrekkelig modenhet til å ta imot og formidle den globale transformasjonen. Dermed fremstår den kosmiske transformasjon eller klodens helbredelse som avhengig av individuelle mottagere for at den skal ivaretas og spres.

I menigheter som har et tredelt menneskesyn kan omvendelsen betraktes som en slags helbredelse. Omvendelsen oppfattes da som en gjenoppretting, eller fullstendiggjøring av menneskets vesen som ånd, sjel og kropp. Før omvendelsen anses sjelen som det dominerende elementet i mennesket, men dette endres i omvendelsen slik at menneskets ånd blir født på ny og kommer til å dominere over sjelen: "Først da kan mennesket virkelig kommunisere med Gud" (Stai 1995:237).¹⁴⁷ Mennesker får samvittighet og guddommelig intuisjon etter omvendelsen som begge hjelper den enkelte med å ta riktige valg (ibid.). En viktig side ved fremgangsteologien er at frelsen oppfattes som en umiddelbar omvendelse, og den skjer øyeblikkelig (Augestad 1992:39). I frelsesøyeblikket får man angivelig Guds ånd i seg, og nådegaver kan begynne å fungere. Dette er en posisjon som begrunnes med at Jesus allerede har overvunnet Djevelens makt og delegert denne autoriteten til de troende (Lie 1996:61). I Kristen Tjeneste betraktes frelsen som umiddelbar, men den åndelige modningsprosessen vektlegges forholdsvis sterkt. Dette bør ses som en moderering av de hurtige og umiddelbare

¹⁴⁷ Sannes karakteriserer Hagins menneskesyn som en emanasjonslære, men dette synes ikke å være tilfellet for Trondheim Kristne Senter (Sannes 2002:55, Stai 1995). Dette kan være et uttrykk for at Hagins lære modereres i implementeringen i en konkret menighet.

løsninger som andre trosmenigheter gjerne forkynner (Augestad 1992). Ifølge Kåre Kristing har det vært en debatt i Kristen Tjenestes om hvilke områder det kan forventes raske endringer og hvilke som krever mer tid (Kristing 16/4-03).¹⁴⁸ Når det i Kristen Tjeneste fremheves at “babykristne trenger melk”, sies det i neste åndedrag at en slik tilstand ikke bør betraktes som det naturlige for “voksne”. Dersom en kristen ikke modnes er dette et sykdomstegn på samme måte som om en baby ikke skulle vokse (Barbro Brekke 3/9-02). Omvendelsen kan dermed oppfattes som en umiddelbar gjenopprettelse av menneskets kontakt med Gud. Den naturlige konsekvensen av denne kontakten fremstilles som åndelig utvikling og oppnås blant annet gjennom deltagelse i menighetens aktiviteter og visjon.

Som nevnt tillegges den troende en viktig rolle som “forløser” av den globale transformasjon i Kristen Tjeneste. Det eskatologiske elementet Lucas mener er felles for karismatikken og New Age må ut fra dette regnes som til stede i Kristen Tjeneste. Forestillingen om en global åndelig transformasjon er ikke like entydig innenfor New Age. Som nevnt innledningsvis, har eskatologiske forventningen om en ny tid vært et fellestrekk i New Age. Hanegraaffs skille mellom New Age i snever forstand (“sensu stricto”) og vid forstand (“sensu lato”) knyttes imidlertid direkte til denne forestillingen (1996:94-103). Det typiske for New Age i snever forstand er nettopp “[...] the absolute centrality of the expectation of a new age of Aquarius. All activities and speculation circle around the central vision of a new and transformed world” (ibid. 97). Hanegraaff mener at slike forestillinger var typiske i bevegelsens startfase på 1960-tallet, men at det apokalyptiske elementet i stor grad har blitt erstattet av en holdning av at den nye tiden allerede har kommet, men på et nonmanifest eller indre plan.¹⁴⁹ New Age i vid forstand vokste frem fra og med 1970-tallet da det kultiske miljøet ble seg selv bevisst som en mer eller mindre enhetlig bevegelse (ibid.). Forestillingene om den nye tid endret seg dermed i dennesidig retning: “The view that the New Age will emerge, carried by human commitment, as the result of a (super)natural evolutionary process [...] has remained the dominant one in *New Age sensu lato*” (Hanegraaff 1996:100). Den nye tiden forventes dermed å manifesteres mer og mer. I denne overgangen vektlegger noen den menneskelige innsats, mens andre ser for seg at intervensjon av ytre krefter er viktigere.¹⁵⁰ De sterke forventningene om den nye tidens gjennombrudd, New Age “sensu stricto”, har imidlertid ikke forsvunnet, men har overlevd som en klar gjenkjennelig del av New Age i vid forstand (ibid. 97). Hanegraaff peker altså på en større bredde i

¹⁴⁸ Dette forklarer han med menighetens innflytelse både fra Trosbevegelsen og Restaurasjonsbevegelsen.

¹⁴⁹ Den gamle kulturen betraktes som døende: “[...] although it still exists, the life has gone out of it” (ibid. 334).

¹⁵⁰ Se Hanegraaff 1996:336-344 for ulike syn på den nye tidens kjennetegn og s. 344-356 for ulike forestillinger om overgangen til den nye tid.

forestillingene angående den nye tid enn det som kommer frem gjennom Lucas' sammenligning. Det er vanskelig å peke på feilaktigheter i Lucas påstand, men de likhetene som trekkes frem kan kritiseres for å være noe forenklete.

6.4 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg tatt utgangspunkt i de likhetene mellom New Age og kristen karismatikk slik de identifiseres av Lucas, og drøftet disse i forhold til Kristen Tjeneste. Den første overensstemmelsen jeg tok opp var søken etter sterke opplevelser av en hellig kraft. For Kristen Tjenestes vedkommende dreier det seg her om erfaringer med en personlig transcendent kraft, Den Hellige Ånd, mens New Age orienterer seg mer rundt en immanent kraft. Mens det på dette punktet må det innrømmes vesentlige ideologiske forskjeller, mener Lucas det er viktige likheter i religiøs praksis. En sammenligning av kanalisering og tungetale viste at likheten mellom disse bør konsentreres om den mystiske religiøse erfaring. Kanalisering kan dessuten deles inn i ulike typer, og bare den ene ser ut til å ligne tungetalen. Det ser også ut til at tungetalens funksjon som tilbedelse ikke har sidestykke i New Age kanalisering. Det samme kan sies om den sosiale integrerende funksjonen som tungetale kan ha. Når det gjelder individets reintegrering i nye hellige fellesskap, er det vanskelig å si noe entydig fordi det også her finnes et større mangfold enn det Lucas redegjør for. For Kristen Tjenestes vedkommende er imidlertid dette en meget treffende beskrivelse. Det siste punktet i sammenligningen av New Age og Kristen Tjeneste omhandlet helbredelse og kosmisk transformasjon. På det individuelle plan kan omvendelsen betraktes som en helbredelse, og dermed et startpunkt for videre individuell modning. Dette kan imidlertid også regnes som et startpunkt for en forløsning av den globale transformasjon ved at den enkelte knytter seg sterkere til menighetens visjon og de kristnes rolle i "Guds frelsesplan". Forestillingene om en global transformasjon innen New Age må anses som mer varierte enn det Lucas beskriver.

På grunn av Lucas' manglende nyansering på flere punkter svekkes hans påstand om "significant convergences and parallels" mellom New Age og kristen karismatikk (Lucas 1992:207). Store forskjeller og variasjoner innad i begge bevegelsene gjør det vanskelig å generalisere. Til tross for dette peker Lucas på noen viktige tendenser som er interessante i analysen av Kristen Tjeneste. Foreløpig ser det ut som at det er likheter på visse punkter mellom Kristen Tjeneste og New Age, men disse bør betraktes som enkeltstående tilfeller. Det er derfor problematisk at han fremstiller disse bevegelsene med så "brede penselstrøk".

Det er for øvrig noen likhetstrekk i disse bevegelsenes orientering mot samfunnet som Lucas ikke behandler. Disse vil behandles i de to neste kapitlene.

7. Et kulturkritisk utgangspunkt

[...] Revivals arise out of their own distinctive social and cultural genres. They are partly produced by, while also being reactions against, their own society, and are therefore necessarily relative; in effect, they are parasitic upon the culture they purport to reject (Percy 2003:100).

Fokuset på healing, indre forvandling og samfunnsmessig transformasjon har allerede blitt omtalt som et av Lucas' likhetstrekk. Otto Krogseth peker på at disse bevegelsene kan ha mye til felles i hvordan de forholder seg til samtidskulturen (2000). Begge bevegelsene retter sterk kritikk mot samtidskulturen, og dette aspektet kommer ikke frem i Lucas fremstilling. I forbindelse med Krogseths kritikk av Lucas, nevnte jeg Roy Wallis' skjelning mellom ulike gruppers holdninger til det samfunnet de omgis av. Disse kategoriene, verdensfornektende, verdensbekreftende og verdenstilpassende, er også nyttige i forhold til gruppers verdigrunnlag og verdensanskuelse. Paul Heelas hevder at New Age er ambivalent knyttet til moderniteten, og at det motkulturelle aspektet, alternativet til "mainstream" kulturen, kun utgjør én del av New Age. Den andre delen kan paradoksalt nok betegnes som en radikaliserende eller feiring ("celebrate") av de mest fremtredende trekkene ved den vestlige kulturen (Heelas 1996:137). I dette kapittelet vil jeg ta opp motkulturell aspekter, og drøfte hvordan slike holdninger kommer til syne i menigheten. Gjennom Krogseths dialektiske sekulariseringsteori vil også noen forklaringsperspektiver foreslås.

7.1 Samfunnsdiagnose: 41 i feber

Hanegraaff ser det motkulturelle aspektet som en svært sentral del av New Age bevegelsen: "New Age beliefs are similar not because they have the same positive contents but because they are opposed to the same things" (Hanegraaff 1996:521). Kritikken rettes mot dominerende kulturelle trender, hovedsakelig kristen dualisme og vitenskapelig reduksjonisme, og er basert på den vestlige esoteriske tradisjonen (ibid.). Kristen fundamentalisme som store deler av karismatikken har elementer av, regnes også som en reaksjon, men kritikken rettes mot moderniseringens sekulariserende virkning og særlig mot liberalteologien (Ammerman 1994:156, Percy 2003:102). Kristen fundamentalisme og New Age kan begge sies å være i opposisjon mot vitenskapelig reduksjonisme, men bevegelsene står langt fra hverandre når det gjelder synet på dualisme.

Både New Age og karismatikk oppfatter menneskets situasjon i verden i et pessimistisk lys hvor både samfunnet og individet har behov for helbredelse og transformasjon. Heelas' teori om at New Age kjennetegnes ved læren om "Self-spirituality" eksemplifiserer dette

(1996). Denne læren består av tre hovedelementer. Det første elementet tilkjenner et pessimistisk syn på mennesket og samfunnet, og gir en forklaring på hvorfor det konvensjonelle livet ikke er slik det burde: Et feilaktig bilde av hva det vil si å være autentisk menneske, verdien i den konvensjonelle kulturen og en grunnleggende falskhet i den menneskelige samhandlingen betraktes som ødeleggende for mennesket:

To live in terms of such mores, inculcated by parents, the educational system and other institutions, is to remain the victim of unnatural, deterministic and misguided routines; to be enslaved by unfulfillable desires and deep-seated insecurities; to be dominated by anxiety-generating imperatives such as creating a good impression; to be locked into the conflictual demands of the ideal relationship (Heelas 1996:18-19).

Det andre hovedpunktet i læren om “Self-spirituality” angir en frelsesvei ut av det destruktive konvensjonelle livet. Frelsesveien i New Age er en åndelig reise inn i mennesket, inn til det autentiske, naturlige, sakrale selv, derav slagordet “you are Gods and Goddesses in exile” (Heelas 1996:19). Det indre guddommelige mennesket, det åndelige selvet, betraktes som kilden til autentisk vitalitet, kreativitet, kjærlighet, visdom, fred og de kvaliteter som utgjør et perfekt liv. Det tredje hovedpunktet i læren er rettledninger om hvordan en slik frigjøring fra det sosialiserte selvet, ego, kan oppnås. En rekke teknikker anvendes for at ego skal miste autoritet og selvet frigjøres slik at et nytt liv og en ny fremtid blir mulig (ibid. 20).

I Kristen Tjeneste er synet på vår tid grunnleggende negativt, noe som kommer til uttrykk både i forkynnelsen og i intervjuer. Det konvensjonelle livet i “mainstreamen” fremstilles også i Kristen Tjeneste som et liv fullt av misforståtte verdier. Så langt er det store likheter i at det stilles en “sykdomsdiagnose” på samfunnet. Selve “diagnosen” og årsakene til denne patologiske situasjonen er imidlertid forskjellige i New Age og i Kristen Tjeneste. Dette skyldes først og fremst grunnleggende ulike verdensbilder som angir ulike frelsesveier. I Kristen Tjeneste fremstår menneskers atskillelse fra Gud som kilden til individers og samfunnets problemer. Menneskets egenrådighet har resultert i en misforstått oppfatning av frihet. I sin tale “Er det svakt å trenge Gud”, tar Barbro Brekke opp denne problematikken (10/9-02). Hun mener at menneskets natur er egenrådighet og at dette trekket er spesielt fremtredende i vår kultur. Den fremste bekreftelsen på dette er samfunnets misforståtte frihetsbegrep hvor uavhengighet fra Gud seiler opp som vår tids største villedning og feiltrinn. Som svar på talens innledende spørsmål om det er svakt å trenge Gud, skilles det dermed mellom “menneskers tanker” om hva svakhet er og Guds tanker om dette (Brekke 10/9-02). Den menneskelige visdom knyttes til avanserte filosofiske og vitenskapelige refleksjoner, men dette betraktes som nytteløse beskjeftigelser i forhold til relasjonen mellom mennesker og Gud:

Men hva hjelper det om vi ikke finner det egentlige livet? Menneskelig visdom er ikke som Guds visdom. Men for å fatte Guds prinsipper, må man ha en åndelig sans. Er det å være sterk og uavhengig veien til “det gode liv” som vi hører så mye om nå for tiden? Uavhengighet har den frukt som kan synes god – man unngår å bli såret, men man blir og ensom og isolert (B. Brekke 10/9-02).

Det er en klar årsaksforklaring i Brekkes tale: Menneskets selvstendighet fra Gud betraktes som ikke bare en årsak til ensomhet, men som en forklaring på de fleste problemene i vårt samfunn. En informant ser utviklingen på denne måten:

Men det oppleves som ganske rart at man bryter ned gudsfrykten og de kristne elementene som en bygde på før, og kaller det moralisme. Man sier at ‘nå har vi fått friheten, nå har vi det så godt’, mens termometeret viser jo at vi [samfunnet] har førtien i feber.

Det er altså ikke bare på det individuelle plan at atskillelse fra Gud får negative konsekvenser. I Kristen Tjeneste fremstilles samfunnet som sekularisert både på det individuelle og det samfunnsmessige plan. Sekulariseringen er dermed en av de viktigste foreklaringene på samfunnets skyggesider, og alvorlige “sykdomstegn” som brutalitet, selvmord og identitetsforvirring tolkes som bekreftelser på en slik utvikling. Selv mer uskyldige kulturelle trekk kan på den måten inngå i en slik “imaginær bevisførsel” for at samfunnet er inne i en flerdimensjonal og mekanisk sekularisering. Den siterte informanten anser eksempelvis varemangfoldet i kolonialbutikker som et tegn på at vår tids høye verdsetting av individuell valgfrihet har blitt sykeliggjort: “Jeg skal ha frihet til å velge akkurat hva jeg vil”, imiterer han dagens individualister, og fortsetter: “Bare i kolonialbutikken skal jeg ha tre forskjellige helmelktyper å velge mellom, altså: ‘ikke tale om at jeg skal presses til å ta et valg som du, eller andre, har tatt for meg’”. En slik tankegang mener han gjennomsyrrer alle plan i samfunnet, og det resulterer i et “veldig kaotisk samfunn”.

7.2 Kampen mot den “sekulær humanismens”¹⁵¹ verdier og erkjennelse

De kulturkritiske elementene i Kristen Tjeneste dreier seg altså hovedsakelig om å stille en sykdomsdiagnose på samfunnet, en tilstand som skyldes at både individer og samfunn løsriver seg fra relasjonen med Gud og de kristne verdier. Først og fremst kritiseres et misforstått frihetbegrep, og konsekvensene av dette betraktes som alvorlige. I USA har evangelikale og fundamentalistiske grupper en lang tradisjon for å kjempe mot sekulariseringen av

¹⁵¹ Ifølge Ammerman ble begrepet popularisert av Tim LaHaye i *The Battle for the Mind* (1980, Old Tapan, N.J.: Revell) (1991:28, 40, 59).

offentligheten.¹⁵² I denne kampen har staten blitt anklaget for å fremme en egen religion, en “sekulær humanisme”. Den sekulære humanismen blir ifølge den amerikanske statsviteren Michael Lienesch sjelden klart definert av forfattere i New Christian Right, noe Marsden også bemerker (Lienesch 1993:158, Marsden 1991:109).¹⁵³ Marsden definerer ikke begrepet eksplisitt, men mener de neo-evangelikale oppfatter “sekulær humanisme” som “virtually a religious force threatening to displace Christianity entirely from the culture” (1991:108). I sin studie av en fundamentalistisk menighet i USA gir Nancy Ammerman en noe mer presis forklaring: “[...] that everything can be explained by human reason and can be changed for the better by human initiative. This is the “secular humanism” against which Fundamentalists rail” (1987:178).

Kristen Tjenestes kritikk av samfunnets individualisme har klare likhetstrekk til den amerikanske kristenfundamentalismens kritikk av den sekulære humanismen. I boken *År 2000's falne Guder – og den nye verdensordning* av Aril Edvardsen, stilles humanismen til ansvar for det som oppfattes som vestens moralske og kulturelle forfall (1999). Her knyttes fremveksten av en sekulær humanisme til “ødeleggende, ruinerende og moraloppløsende effekter på samfunnet” (ibid. 10). Hovedargumentet til Edvardsen er enkelt. I konspiratorisk stil hevder han “verden og Europa” var moden for å erstatte kirken som definisjonsmakt for samfunnets moralske normer.¹⁵⁴ Humanister overtok dermed rollen som Vestens “guder”, og den negative utviklingen var ifølge Edvardsen i gang. Det han oppfatter som en stadig eskalerende oppløsning av “samfunn, familier, moral, ærlighet, trofasthet og så videre” betraktes som resultatene av den humanistiske vendingen. Edvardsen bruker ikke selv begrepet “sekulær humanisme”, men det går klart frem at det er dette han mener.¹⁵⁵ At en slik ideologi også knyttes til en religiøs dimensjon kommer til syne i hans identifisering av personer som har hatt enorm betydning for Vestens sivilisasjon som “Vestens guder”. Det er imidlertid i Edvardsens fremstilling av deres tenkning at koblingen til den “sekulære humanismen” kan gjøres konkret:

¹⁵² Se Lienesch (1993) og Marsden 1991:85-97 for grundigere redegjørelser for henholdsvis New Christian Right og amerikansk evangelikal og fundamentalistisk politisk aktivitet.

¹⁵³ “Fundamentalists always had been alarmed at moral decline within America but often had been vague as to whom, other than the Devil, to blame. The “secular humanist” thesis gave this central concern a clearer focus that was more plausible and of wider appeal (...), sier Marsden (1991:109).

¹⁵⁴ Dette begrunnes med den samme argumentasjonen som jeg har vist var viktig i restaurasjonsteologien, et syn på middelalderkirken som bedrevet av vranglære og maktpolitikk. “Den offisielle kirke var en karikatur av den første kristne kirke og stod langt fra Jesu liv og lære”, konstaterer Edvardsen (ibid. 14).

¹⁵⁵ Også religionshistorikeren Torkel Brekke mener at en kritikk av den sekulære humanismen er et sentralt anliggende for norsk religiøs nasjonalisme som Aril Edvardsen og Arnfinn Clementsen regnes som to hovedrepresentanter for (2002:91-93).

Voltaire, Jean Jaques Rousseau, Charles Darwin, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Bretrand Russell, Jean Paul Sartre og alle de andre overtok pavers og prelaters plass og fortalte menneskeheten hvordan vi skulle leve og virke. (...) Alle disse bidragsytere kom med forskjellige ideer til verden. Men ett hadde de felles. De var mot Gud og mot kristendom. (...) Både Guds eksistens og Den Ondes Problem ble fornektet. *De trodde bare på mennesket* (Edwardsen 1999:14-15, min utheving).

Ifølge Edwardsen ligger humanistenes største feil i at de erstattet en tredimensjonal virkelighetsoppfatning (bestående av Gud, Djevelen og mennesket) med den endimensjonelle virkelighetsoppfatningen bestående bare av mennesket (ibid. 16). Dette er en utvikling Edwardsen mener den onde selv står bak: “Likevel synes det, for alle i dag, som om de var koordinert og dirigert av et ondt Mestergen – en spesialist på å skape ruin og oppløsning av ekteskap, samfunn og individer” (ibid. 15). Kulturkritikken og kampen mot humanismen kan dermed betraktes som en kamp mot Djevelens innflytelse i samfunnet og en kamp mot Djevelen selv. Det er ikke tradisjon i Kristen Tjeneste å tale så radikalt som Edwardsen her gjør. Det er imidlertid grunn til å tolke informanternes utsagn om forskjellene på “Guds rike” og “verden” som kritikk av det de mener dominerer vårt samfunn – humanistiske verdier:

Og vi opplever jo at hele verden sier: ‘Tenk på deg selv, tenk på det som er best for deg selv. Gjør det du vil, det er det beste’. De prinsippene som du leser og hører det er: ‘bare nyt livet, tenk på deg selv, det er ingen andre som tenker på deg. Finn ut av hvem du er, kom ut av skapet. Det som er godt for deg er rett’. Altså, det har ikke vi tro på i det hele tatt. Vi tror at vi får lov til å være med i noe mye større ved å legge ned vår egen egoisme; det Gud ønsker. Så vi opplever at Bibelen sier det helt motsatte: At det er der friheten er, det er der gleden er, det er der freden er, det er der tilfredsheten er. Det er et mye mer livgivende liv. Det er der livet er, ikke ved å leve selvlivet: Bare nyt og tenk på at jeg skal ha det kjekt og godt, at jeg skal få det til og jeg skal tjene masse penger. Dette er hemmeligheter som andre kanskje ikke forstår.

Gjennom andre informanternes uttalelser går det også klart frem at de anser den sekulære humanismen som skyld i dagens mange problemer. En informant tolker deltagelse i arbeidslivet som et uttrykk for at foreldre i mange tilfeller ofrer en sunn barneoppdragelse til fordel for sin egen selvrealisering. Hun mener at foreldrenes egoistiske prioritering av egen karriere koblet med en oppdragelse preget av humanistiske verdier anses som årsaker til dagens ungdomsgenerasjon betraktes som “et digert skrik”. Også oppfatninger om byens uteliv inngår i et slikt pessimistisk syn på kulturen. En informant mener det har skjedd en kraftig økning i antall utesteder, og tolker dette som et uttrykk for økt behov for kontakt med hverandre – et behov som springer ut av ensomhet.

I forlengelsen av kritikken av den sekulære humanismen kan fremgangsteologien sies å fremme en alternativ erkjennelsesform. Den humanistiske erkjennelse som utelukkende hviler på menneskets kognitive fornuft, erstattes av karismatikkens epistemologi som i større grad bygger på emosjonell erkjennelse. I den nevnte boken av Edwardsen går han langt i å håne den

såkalte endimensjonale virkelighetsoppfatning som den humanistiske tradisjonen lanserte: “Denne virkelighetsoppfatning er aldeles ikke “intellektuell” men “uintellektuell”, avstumpet og ren og skjær dumhet”, hevder Edvardsen (1999:16). Edvardsen argumenterer sterkt imot en vitenskapelig reduksjonisme hvor menneskets fornuft regnes som kilden til sann erkjennelse. Fremgangsteologien kan sies å fremme en annen form for erkjennelse hvor den åndelige sans legges til grunn. I kapittel 3 nevnte jeg at det i omvendelsen opprettes en “åndelig intuisjon” i den troende (Stai 1995). Barbro Brekke hevder også at det kreves en “åndelig sans” for å forstå Guds prinsipper (se sitat s. 90). Teologen D. R. McConnell hevder at trosbevegelsens epistemologi er basert på et klart skille mellom kunnskap avledet fra sansene (“Sense Knowledge”) og åpenbart kunnskap (“Revelation Knowledge”) (1995:102).¹⁵⁶ Det kan dermed synes som at Kristen Tjeneste gjennom skillet mellom Guds logikk og menneskets logikk og nødvendigheten av en åndelig sans for sann kunnskap om de åndelige ting.

Kenneth Lie betrakter også trosbevegelsens epistemologi som et alternativ til fornuften, og betrakter de auditive mediene musikk og retorikk som betydningsfulle elementer i hvordan overbevisning og erkjennelse skapes i karismatikken (1996). Musikk og retorikk er svært like i sine affektskapende egenskaper, og disse analyseres konkret gjennom observasjoner i Oslo Kristne Senter (ibid.). Lie er opptatt av hvordan menigheter tar slike virkemidler i bruk aktivt og strategisk for å skape en emosjonell stemning som betraktes som det optimale utgangspunkt for overbevisning. Gjennom retoriske grep som å fokusere på konsekvensene av en påstand, ledes tilhørerens oppmerksomhet bort fra en analytisk vurderende holdning til sannhetsgehalten i påstanden. Oppmerksomheten rettes dermed til de emosjonelle opplevelser budskapet gir (ibid. 157). På denne måten danner det emosjonelle, ikke det rasjonelle intellektet eller fornuften, den viktigste erkjennelseskilde i karismatikken. I karismatiske møter etterfølges talen av musikk, og dette virker ifølge Lie inn på den enkeltes vilje og er med på å skape initiativ. Således virker retorikken og musikken sammen og skaper ikke bare følelser, men også en dypere forståelse (ibid. 169). Ut fra dette kan karismatikken sies å representere et brudd med den moderne vestlige kulturtradisjon:

Det som er så interessant og besynderlig når vi ser på den karismatiske verden, er nettopp at man her synes å være mer på bølgelengde med den retoriske tradisjonen, enn med den moderne vestlige kulturtradisjonen! Man appellerer stadig til erkjennelsesapparatets emosjonelle område [...] (Lie 1996:166).

¹⁵⁶ Se for øvrig McConnell 1995:101-111 for grundigere redegjørelse av Kenyons epistemologi.

Den klassiske sekulariseringstesen kan sies å ha stor oppslutning i Kristen Tjeneste. Samfunnet betraktes som sekulært, i betydningen avkristnet, både på et strukturelt og et individuelt plan. Etter hvert som sekulariseringen grep om seg hevdes det at den sekulære humanismen har erstattet den kristne tro. Kulturkritikken i Kristen Tjeneste er derfor en generell kritikk av grunnlaget for den vestlige modernitet formulert som forestillingen om den sekulære humanismen. Utbredelsen av humanistiske verdier anses ikke bare som en trussel mot kristendommens innflytelse i samfunnet, men som en utvikling initiert av Djevelen selv. Et pessimistisk syn på samfunnet er derfor fremtredende i menigheten, og problemer som ensomhet, egoisme, skilsmisser, tomhet og selvmord oppfattes som tegn på den negative utviklingen. Et annet aspekt ved den sekulære humanismen som kritiseres er den rasjonelle fornuftbaserte epistemologi.

7.3 Noen løsningsforslag: Tilbaketrekking og aktivisme

Aktivisme eller tilbaketrekking er to aktuelle reaksjoner for verdensfornektende grupper. Til tross for den sterke kulturkritikken i Kristen Tjeneste er dette ingen aktivistisk gruppe. Forestillingen om at all autoritet er Guds delegerede autoritet betraktes som gjeldende også for verdslige myndigheter (Brekke 19/12-02). Å innordne seg under samfunnets regler og be for styresmaktene betraktes som en plikt for de kristne. Kristen Tjeneste må sies å ha valgt tilbaketrekking som strategi da de i 1997 åpnet Stavanger kristne friskole. I stedet for å kjempe for kristendommens stilling i den offentlige skolen slik eksempelvis amerikansk fundamentalismen er kjent for, har menigheten valgt å skape egne institusjoner som ivaretar deres interesser. På denne måten kan Stavanger kristne friskole, i kraft av sin eksistens, betraktes som en levende kritikk av modernitetens institusjoner og holdninger.¹⁵⁷

Dette betyr imidlertid ikke at menigheten kun går inn for streng tilbaketrekking fra samfunnet. I menigheten er det et viktig ideal å kombinere radikal kristen tro med et “normalt” liv hva angår naboforhold, fritidsinteresser og omgang med ikke-troende. Det foregår ingen prinsipiell tilbaketrekking fra vanlige kulturelle aktiviteter som kino, idrett og hytteliv, men i praksis legger menigheten beslag på svært mye av informantenes fritid. Som jeg tidligere har nevnt er det grunn til å anta at relasjonene innad i menigheten betyr mer for den enkelte enn relasjoner med utenforstående. Ved ett tilfelle ble jeg invitert med på fotballkamp sammen med en gruppe på ca 20 stykker fra menigheten som skulle se

¹⁵⁷ Se Marsden (1991) for grundigere drøfting av den amerikanske fundamentalismens kamp mot undervisningen av evolusjon i offentlige skoler og den symbolverdien denne saken har fått for amerikansk fundamentalisme. Se også Ammerman (1987) for eksempler på lignende utviklingstrekk i amerikansk fundamentalisme.

lokaloppgjøret mellom Bryne og Viking. Dette kan tyde på at det er en flytende overgang mellom menighetens aktiviteter og mer sekulære aktiviteter.

Religionshistorikeren Torkel Brekke mener at dedifferensierende tendenser hvor religion i større grad vil få innflytelse over politikken, vil bli mer og mer fremtredende i fremtiden (2002). Et eksempel er fremveksten av religiøs nasjonalisme. Brekke mener det er to typer religiøs nasjonalisme i Norge, og han mener Carl I. Hagen representerer en etnisk religiøs nasjonalisme mens pastor Arnfinn Clementsen forsvarer en ideologisk-religiøs nasjonalisme (2002:103-5).¹⁵⁸ Torkel Brekke vedgår at norsk religiøs nasjonalisme er et marginalt fenomen, spesielt den ideologisk-religiøse typen. Ingen av de to eksponentene for ideologisk-religiøs nasjonalisme i Norge, organisasjonen “Norge tilbake til Gud” eller det politiske partiet Kristent Samlingsparti, kan betraktes som en reelle maktfaktorer i norsk politikk.¹⁵⁹ Menigheten Karisma Senter eksemplifiserer både en tilbaketrekkingstrategi med sin kristne friskole og en aktivistisk strategi gjennom “Norge tilbake til Gud”. På grunn av store ideologiske likheter mellom Clementsens menighet og Kristen Tjeneste, og de nære relasjonene mellom pastorpårene Brekke og Clementsen, regner jeg det ikke som usannsynlig at menigheten kan komme til å engasjere seg mer politisk i fremtiden. En av informantene sier eksempelvis at man i Kristen Tjeneste skulle ønske at Norge styres mer i tråd med “Guds prinsipper”. Det vil si etter modell av styringsprinsippene menigheten ledes i tråd med. Dette har imidlertid ikke vært et uttalt mål så langt, noe som forklares med menighetens begrensede kapasitet, og med utilstrekkelig grad av modenheten. Problemer på det samfunnsmessige planet forsøkes snarere å “helbredes” ved tilbaketrekking til menighetens fellesskap, ikke ved politiske løsninger.

Både opprettelse av egen kristen skole og en understreking av det indre fellesskapets viktighet betraktes her som tegn på at Kristen Tjeneste hovedsakelig har valgt en tilbaketrekkingstrategi. Dette kan ses i sammenheng med menighetens tradisjon for å knytte seg til radikale bevegelser. Både restaurasjonsbevegelsen og trosbevegelsen kan regnes som separatistiske i den sterke fokuseringen på selvstendige fellesskap. De har også blitt møtt med stor skepsis og blitt sterkt kritisert både på grunn av lære og praksis. Opposisjon mot det etablerte og forestillingen om å være nedslagsfelt for Guds kraft er en sentral del av Kristen Tjenestes selvforståelse. I startfasen stod menigheten i opposisjon mot det etablerte kirkelige

¹⁵⁸ Forskjellen på disse er at den etnisk-religiøse nasjonalismen primært har politiske mål for sin nasjon, mens den ideologisk-religiøse har religiøse mål og bruker politikken som et middel for å oppnå disse (Brekke 2002:105).

¹⁵⁹ Organisasjonen “Norge tilbake til Gud” ledes av pastor i Stavangermenigheten Karisma Senter Arnfinn Clementsen som pastor Trygve Brekke er god venn med.

samfunn, mens opposisjonen i dag rettes mot kulturelle hovedtrekk. Samtidig har menigheten oppnådd en betydelig høyere anseelse blant de mer etablerte menighetene, og står dermed i fare for å miste noe av sitt radikale tilsnitt. Martyn Percy mener at det nettopp er dette som har skjedd med karismatisk kristendom:

However, charismatic Christianity is, for many people, also becoming a *less* intense form of religion, a resource “pool” to dip into, if you will, rather than a river that carries one in a particular direction. (...) The initial experience of the “rush” of rivers of revival, so apparent in the post-war years, appears to have given way to a markedly calmer flow (Percy 2003:97).

Av mulige årsaker til en slik utvikling trekker Percy først og fremst frem Webers teori om rutinisering av karisma (“routinization of charisma”) (ibid.). Det nye, friske, autentiske og banebrytende ritualiseres og bevegelser endrer gradvis karakter til å bli stabile byråkratisk organiserte organisasjoner. På denne måten ender grupper opp som like faste organiserte bevegelser som dem de en gang reiste seg imot. En annen faktor som Percy mener har bidratt til å dempe karismatikken er at den sjelden har levert det den har lovet. Profetier om verdensomspennende vekkelser har eksempelvis ikke blitt realisert, noe som ifølge Percy resulterer i kognitiv dissonans hos de troende. Percy forsøker å forutsi karismatikkenes fremtid, og han konkluderer med at den har få andre alternativer enn å bli tatt opp “at High Table” og dermed oppnå en viss innflytelse, men svekkes på sikt (ibid. 104). I denne sammenheng er det viktig å skille mellom karismatikken som er en bevegelse innad i kirken, og Kristen Tjeneste som en uavhengig og selvstendig menighet. Siden jeg har fulgt menigheten i så kort tid, er vanskelig å vurdere om karisma har blitt eller er i ferd med å rutiniseres i Kristen Tjeneste. Noen tegn på en slik utvikling er imidlertid til stede. For det første vedgår pastoren at det har skjedd en sterkere grad av organisering enn det som opprinnelig var fellesskapets ideal. Mye kan tyde på at dagens strenge lederskapsstruktur er et ledd i en innstramming av organisasjonen. Ut fra den nære forbindelsen mellom navnet og menighetens visjon, er det naturlig å anta at utviklingen av menighetens visjon har vært en del av utviklingen av et felles symbolsystem. Som et slikt symbolsystem binder menighetens visjon medlemmene sammen og blir en del av budskapet til potensielle medlemmer (McGuire 1997:164). Det er derfor grunn til å tro at den karismatiske organiseringen som var typisk for Kristen Tjenestes tidlige faser har blitt erstattet av en mer fast og byråkratisk struktur.

Menighetens tilbaketrekking fra “mainstreamen” kan betraktes som et ledd for å hindre at en “rutiniseringen av karisma” skal gå på bekostning av menighetens selvforståelse som radikal. En separatistisk linje vil ifølge Percy kunne sikre renhet og makt, men risikoen for

marginalisering, fremmedgjøring og gettoisering vil dermed øke (2003:104).¹⁶⁰ Som en historisk parallell er det interessant å se hvordan amerikansk fundamentalisme har utviklet seg fra en separatistisk bevegelse i perioden fra 1920 – ca 1970 til en mer aktiv kamp fra og med 1970-tallet: “After two generations of separation, fundamentalists were beginning to realize just how isolated they were. They were tired of being ignored”, sier Ammerman (1991:42). En fortvilelse over å ikke bli tatt alvorlig ser vi også i en tidligere sitert informant som mener at de kristne har løsningen på samfunnets problemer, men ingen tar dem alvorlig (se 7.1: “41 i feber”). Den amerikanske fundamentalismens separasjonsfase resulterte i en subkultur av uavhengige menigheter og institusjoner som den politiske mobilisering Moral Majority og New Christian Right stod for på 1970- og 80-tallet (Ammerman 1991:43).¹⁶¹ Også eget utdanningssystem har vært viktig for å etablere en egen fundamentalistisk bevegelse (ibid. 42-43). Det er mulig at vi i Norge er vitne til at en lignende subkultur av fundamentalistiske institusjoner er i ferd med å vokse seg sterk, og at dette i fremtiden kan bli en viktig velgergruppe. Flere saker har den siste tiden vært interessant i så måte. Fremskrittspartiets Carl I. Hagens opptreden i trosmenigheten Levende Ord i Bergen sommeren 2004 kan tolkes som et frieri til nettopp denne gruppen. I debatten om den kristne formålsparagrafen i barnehager har Kristelig Folkeparti høsten 2004 tatt kraftig til orde for å definere den norske kulturarven som luthersk. Også i debatten om KRL-faget er religion et stridstema. Disse sakene kan oppfattes som et uttrykk for at religion aktualiseres i samfunnsdebatten og i politikken, og konservative kristne må regnes som viktig velgergruppe som Frp og KrF kniver om i forkant av Stortingsvalget 2005. Amerikansk fundamentalisme har hatt stor suksess med å både opprettholde en separatistisk subkultur og mobilisere en aktivistisk bevegelse, og viser at tilbaketrekking ikke nødvendigvis fører til bare isolasjon og marginalisering (ibid. 56). Fremtiden vil vise om Torkel Brekke får rett i sine antagelser om sterkere dedifferensiering mellom religion og politikk i vårt samfunn.

7.4 Dialektisk sekularisering og nytradisjonistisk reaksjon?

Gjennom sin dialektiske sekulariseringsteori peker Otto Krogseth på hvordan forholdet mellom samfunn og kultur er preget av en spenningsfylt dobbelthet. Både sekularisering og nyreligiøsitet, materialisme og nyåndelighet og avsakralisering og resakralisering inntreffer i samtidskulturen på en og samme tid (Krogseth 1996, 2001). Denne dialektiske

¹⁶⁰ Percy hevder at “Restorationists in the more purist House Church Movement tradition” har valgt denne separasjonslinjen (ibid. 104).

¹⁶¹ Moral Majority ble det fremste symbolet på en revitalisert, politisk innflytelsesrik fundamentalistisk bevegelse (Ammerman 1991:43-44).

sekulariseringsteorien er tuftet på et forholdsvis radikalt analytisk skille mellom størrelsene kultur og samfunn, og det antas at disse står i et reaksjonsforhold til hverandre.¹⁶²

“Samfunnet” knyttes til det strukturelle og institusjonaliserte i samfunnet som styres etter byråkratisk systemrasjonalitet. “Kulturen”, derimot, representerer det subjektive og meningsbærende for individene, og det er i det kulturelle individenes identitet skapes.

Krogseth hevder at grunnleggende moderniseringsprosesser medfører at betingelsene for individuell identitetsdannelse trues. Tre hovedaspekter fremheves som avgjørende kriterier for en trygg og stabil identitet: Kontinuitet (konstans over tid), integrerthet (indre sammenheng) og individualitet (personlig egenart) (Henriksen/Krogseth 2001). Hurtige endringer, pluralisering og differensiering utfordrer de to førstnevnte betingelsene ved de oppsplittende og fragmenterende virkninger (ibid. 156). Homogenisering og ensretting kontrasteres mot individualitetskriteriet. På denne måten anses identitetsdannelse i den (post)moderne kulturkontekst som krisetruet (1996, 2001:157).

Krogseth stiller dermed en diagnose på samtidskulturen, og er pessimistisk på identitetsdannelsens vegne. Denne dialektiske sekulariseringsteorien rommer imidlertid også en kulturell kompensasjonsteori hvor den vanskeliggjorte identitetsdannelsen søkes reparert i kulturen: “[...] ulike aktuelle antimodernitetsbevegelser – nyreligiøsiteten inklusive – [betraktes] som uttrykk for kompensasjon eller reparasjon av identitetsforvirring og identitetsforvitring” (Krogseth/Henriksen 2001:157). Konsekvensene av slike utilstrekkelige identitetsbetingelser forplanter seg i kulturen, og religionens integrerende og meningsbærende funksjon gjør at denne dialektikken særlig manifesteres på det religiøse felt. I dette perspektivet oppfattes “tradisjonsorientert eller retradisjonaliserende hellighet (“tilbake til røttene”-hellighet)” som et eksempel på en identitetskompenenserende reaksjon (ibid. 167).

Krogseth er nok mest opptatt av å peke på hellighetsaspekter i fenomener som tradisjonelt ikke regnes som religiøse (ibid.). Sakralisering av nasjonal og lokal tradisjon, røtter og opprinnelse fremstår dermed som de viktigste eksemplene på en slik form for kulturell resakralisering. Restaurasjonsbevegelsens ønske om å gjenopprette “urmenigheten” og Guds rike på jorden kan nok også betraktes som “tilbake til røttene”-hellighet. Også Gjennom Kristen Tjenestes kulturkritikk appelleres det nettopp til å vende tilbake til Gud som sekulariseringen har forårsaket et brudd med. Endog innen den kristne tradisjon betraktes de konservative standpunktene som “mer opprinnelige” enn de liberale. På denne måten kan også Kristen Tjeneste sies å representere en utgave av “tilbake til røttene”-hellighet.

¹⁶² Her antas det at moderniseringsprosessene har ført til utdifferensiering og selvstendigjøring av ulike samfunnssektorer, men betyr ikke at det er vanntette skott mellom sektorene. Se også Krogseth 2001:147-154.

7.5 Oppsummering

I dette kapittelet har vi sett at både i New Age og i Kristen Tjeneste har tydelige kulturkritiske trekk. “Diagnosene” og løsningsforslagene er imidlertid ulike på grunn av viktige ideologiske forskjeller. Kristen Tjenestes viktigste kulturkritikk rettes mot økende sekularisering av samfunnet. Måten samfunnet og utviklingen fremstilles på har klare likhetstrekk med sterk sekulariseringsteori. Fortiden fremstilles som et religiøst og moralsk samfunn, mens dagens samfunn hevdes å være i oppløsning på grunn av at både individer og samfunnet som helhet har gått bort fra de kristne verdier. Aktivisme er imidlertid ikke et alternativ for Kristen Tjeneste på grunn av forestillingen om Guds delegerte autoritet. Tilbaketrekking i form av privatskole og vektlegging av det kristne fellesskapet er menighetens respons på det de mener er en fordervet samfunnssituasjon. I forlengelsen av denne tematikken har jeg latt glimt fra amerikansk fundamentalisme belyse situasjonen i Norge. Etableringen av kristne friskoler og nettverk av selvstendige menigheter kan betraktes som et ledd i å etablere en konservativ separatistisk subkultur. En slik gruppe kan få en langt viktigere politisk rolle dersom Torkel Brekkes antagelser materialiseres. For Kristen Tjenestes vedkommende bidrar både forestillingen om Guds delegerte autoritet og en sterk tiltro til guddommelig inngripen til at kreftene investeres i menigheten, ikke i politisk engasjement. I lys av Krogseths dialektiske sekulariseringsteori og hans kulturelle kompensasjonsteori kan Kristen Tjeneste betraktes som et eksempel på identitetskompenenserende religiøsitet.

8. Verdensbekreftende elementer

Whereas in infancy, the Faith movement was known for its radical emphasis upon healing, today the Faith movement is one of the major sources of prosperity teaching among modern charismatics (McConnell 1995:169).

Jeg har så langt konsentrert meg om det kulturkritiske aspektet. Det har imidlertid vært viktig å understreke at det innad i både New Age og i karismatikken finnes et mangfold av grupper som vi kan forestille oss er fordelt i et kontinuum fra verdensfornektende, verdenstilpassende til verdensbekreftende orienteringer. I denne sammenheng er det viktig å bemerke at tilsynelatende ulike orienteringer ikke nødvendigvis utelukker hverandre. Jeg vil i dette kapittelet identifisere fremgangsorienterte strømninger innenfor både New Age og kristen karismatikk, og peke på likheter mellom slike verdensbekreftende tendenser. Jeg har tidligere nevnt Kristen Tjenestes nettverkstilknytning til trosbevegelsen. Trosbevegelsen vil her representere en kristen form for fremgangslære, og jeg vil derfor jobbe ut fra en hypotese om at menigheten har tatt opp med-kulturelle trekk gjennom denne kontakten. Gjennom sammenligningen med New Age aktualiseres også spørsmålet om en minimumslikhet mellom disse bevegelsene.

8.1 New Age “prosperity wing” – en kort fremstilling

Paul Heelas knytter New Ages med-kulturelle trekk som åndelig og materiell fremgang innenfor vestens kapitalisme, først og fremst til “prosperity” teknikker (1996). Innen New Age kan dermed de med-kulturelle tendensene sies å hovedsakelig omhandle personlig og forretningsmessig suksess i det kapitalistiske systemet. Allerede i fremveksten av Werner Erhards seminarer (est) finner vi kombinasjon av den tradisjonelle verdensfornektende New Age læren om å løsrive seg fra ego og mer verdensbekreftende løfter om å oppnå de resultatene man ønsker (ibid. 59).¹⁶³ I slike “harmonial spiritualities” lærte deltakerne å løsrive seg fra ego, noe som satte dem i stand til å oppleve den åndelige dimensjonen fullt ut. Samtidig mente de at en slik indre forløsning utløste en magisk evne til å oppnå resultater i det verdslige (ibid. 60). Heelas mener at de est-lignende seminarenes stadige fokus på “detachment” har fungert som en garantist for motkulturelle verdensfornektende holdninger i slike grupper (ibid. 61). Den største innholdsmessige utviklingen innen New Age fra 1960-tallet er ifølge Heelas utviklingen av fremgangspraksiser på bekostning av motkulturell selvaktualisering (ibid. 65, 68). Eksempelvis mener Heelas at det for sentre som Findhorn og

¹⁶³ Erhard skal ha opplevd opplysning i 1971, og startet sine seminarer dette året. Seminarene hvor deltagere lærte å de-identifisere seg med sine ego var i drift frem til 1984 og har siden blitt erstattet med en rekke lignende seminarer (Heelas 1996:58).

Esalen ville vært utenkelig å sette opp fremgangsorienterte aktiviteter da de vokste frem på 1960-tallet. På begynnelsen av 1970-tallet og utover 1980-tallet ble Erhard sentral i å utvikle selvåndeligheten i forbindelse med næringslivet, men også flere andre New Age-kurs og publikasjoner har bidratt til denne utviklingen.¹⁶⁴ Flere bedrifter og banker har dessuten utviklet åndelige virkemidler for å oppnå suksess og fremgang, endog i utdanningsinstitusjoner nevnes flere eksempler på at New Age åndelighet brukes for å omdanne og forbedre ledelse og fortjeneste (ibid. 65-66). På denne måten viser Heelas forbindelsen mellom New Age og dagens kapitalisme. Religionsviteren Lisbeth Mikaelsson er mer individuelt orientert når hun undersøker hvordan begjæret etter rikdom og velstand legitimeres åndelig i New Age (1999). Tittelen “Tenk rikt! Bli rik!” er talende både for den virkelighetsoppfatning som ligger til grunn og for metodene som fremmes.¹⁶⁵

8.2 Et kristent motstykke til “Prosperity”?

Det går frem av McConnells sitat ved innledningen til dette kapittelet at trosbevegelsen betraktes som en fremgangsorientert retning innen den kristne tradisjon (1995:169). Flere andre teologer har derimot vært opptatt å markere en avstand mellom den kristne tradisjon og fremgangsteologien.¹⁶⁶ Den norske teologen Kjell Olav Sannes mener at Kenneth E. Hagins lære på en rekke punkter representerer et klart brudd med en kristen apostolisk tro (2002:139-151).¹⁶⁷ En systematisk teologisk vurdering av fremgangsteologien er interessant, men må overlates til teologene. Denne diskursen fordrer imidlertid en klargjøring av min egen bruk av trosbevegelsen som eksempel fra en kristen tradisjon.

Det første jeg ønsker å påpeke er at en slik bruk ikke bør oppfattes som et uttrykk for mitt ståsted i den systematisk teologiske diskursen om trosbevegelsen. Det er også viktig å skille mellom Hagins (og Kenyons) lære og de faktiske trosmenighetene i Norge som generelt regnes for å være kristne menigheter. Det kan derfor virke noe urimelig å knytte trosbevegelsen så sterkt opp til Hagins lære som Sannes gjør: “Det er altså ikke uten grunn at mange ser den læremessige avhengighet av ham [Hagin] som selve hovedkjennetegnet ved TB: Trosbevegelsen er den bevegelse som holder seg til KEHs [Kenneth Erwin Hagin] lære” (2002:4-5). Også Geir Lie understreker at trosbevegelsen er de menigheter som selv opplever en lojalitet til Hagins lære (2003:9). Hagin har ingen særstilling som ideolog i Kristen

¹⁶⁴ Se Heelas 1996:62-67 for eksempler på dette.

¹⁶⁵ Tittelen er en gjengivelse av den norske undertittelen på Jerry Gillies bok *Moneylove* som ble gitt ut for første gang i 1978 og oversatt til norsk i 1993 (ibid., 202, 204).

¹⁶⁶ Se for eksempel McConnell (1988) og Hank Hanegraaff (1997).

¹⁶⁷ Hans hovedtese er at Hagins lære medfører tilnærming mellom Gud og mennesket slik at mennesket blir “guddommeliggjort”, mens Gud blir “menneskeliggjort”.

Tjeneste, men gjennom menighetens gode relasjoner til flere trosmenigheter er det sannsynlig at noen forestillinger har funnet veien dit.

Sannes presiserer at han ikke foretar noen vurdering av enkeltmenigheters anvendelse av Hagins lære, men at dette ville vært interessant (2002:6, 151). Dermed antyder han at det kan forekomme visse avvik mellom Hagins lære og den faktiske anvendelse av denne i norske menigheter.¹⁶⁸ Det kan derfor tenkes at Hagins lære modereres i så stor grad gjennom den konkrete anvendelse, at teologer vil kunne inkludere norske trosmenigheter i den apostoliske tro. Disse perspektivene kan imidlertid ikke forfølges innenfor religionshistoriske rammer. Selv om det foretas en redegjørelse for Kristen Tjenestes ideologi i denne oppgaven, representerer ikke oppgaven en systematisk teologisk vurdering av menighetens lære. I religionshistorisk forstand er det derfor uproblematisk å regne trosbevegelsen som en del av den kristne tradisjon.

8.3 Spiritualistisk virkelighetsoppfatning

Det viktigste verdensbekreftende elementet i både fremgangsteologien og i “prosperity” fløyen av New Age er forestillingen om at mennesket har rett til materielle goder, at vi fortjener å ha det godt (Mikaelsson 1999:206, Sannes 2002:40). Både Hagin og enkelte New Age-forfattere ser bort fra at materielle samfunnsstrukturer og klasseforhold kan virke inn på individers muligheter. Dette henger sammen med deres spiritualistiske virkelighetsoppfatning hvor det åndelige gis forrang i forhold til det materielle. Dualismen i fremgangsteologien er tydelig ved dens skarpe skille mellom en åndelig og en materiell virkelighet. Dette er imidlertid svært problematisk innen New Age hvor opposisjonen mot dualismen er grunnleggende, og hvor en alternativ holistisk virkelighetsoppfatning står sentralt.¹⁶⁹ En slik opposisjon rettes mot det de tre mest fremtredende formene for dualisme i “mainstreamkulturen” som New Age representerer et alternativ til:

¹⁶⁸ Han advarer imidlertid menigheter mot å sile ut det gode og sanne i Hagins lære og forkaste det problematiske fordi han mener at dette er en så helhetlig lære at en slik operasjon ikke er mulig. Hagins “vranglære” gjennomsyrrer eventuelle positive sider ifølge Sannes (2002:151).

¹⁶⁹ Hanegraaff definerer holisme som opposisjon mot dualisme og reduksjonisme, og denne forestillingen gjennomsyrrer New Age. En enhetlig virkelighetsoppfatning vil vi imidlertid ikke finne, og Hanegraaff skiller mellom fire ulike former for holisme som ligger til grunn for ulike virkelighetsforståelser hvorav de to første av disse er mest utbredt: For det første oppfatningen om at all virkelighet er manifestasjoner av en “Ultimate Source”. For det andre forestillingen om “the *universal interrelatedness* of everything”. Den tredje formen for holisme er basert på forestillingen om en universell dialektikk mellom komplementære polariteter, mens den fjerde ser virkeligheten som en organisme med mange subsystemer (Hanegraaff 1996:120). Se for øvrig s. 120-158 for en drøfting av disse fire typene holisme.

1. The fundamental distinction between Creator and creation, i.e. between God and nature and between God and man; 2. The distinction between man and nature, which has traditionally been conceived as a relation based on domination of the latter by the former; 3. The dualism between spirit and matter in its various derivations, from Christian dualism to Cartesian dualism (Hanegraaff 1996:119).

Få New Agere vil altså akseptere et skarpt skille mellom en åndelig og en fysisk virkelighet, og det er vanlig at den fysiske virkeligheten betraktes som grunnleggende spirituell.

Universet betraktes gjerne som bestående av ulike åndelige nivåer hvor ren ånd og den fysiske virkeligheten anses som ytterpunkter, men ikke kvalitativt ulike. Virkeligheten kan dermed forestilles som et kontinuum hvor den fysiske virkeligheten karakteriseres av “relatively “dense” and limited level of consciousness” (ibid. 116). I den fremgangsorienterte fløyen av New Age oppfattes universet gjerne som en “strøm av velstand” og dets rikdom oppfattes som uendelig (Mikaelsson 1999:206).¹⁷⁰

Selv om både Kenyon og Hagin har en dualistisk virkelighetsoppfatning, betraktes det åndelige som mer “virkelig” enn det materielle hos begge (McConnell 1995:102). Hos Kenyon regnes eksempelvis den åndelige form for kunnskap (“Revelation Knowledge”) som den eneste kilden til sann kunnskap. Ifølge Kenyon avslører “Revelation Knowledge” “the “reality” of the spiritual realm, as well as the illusory character of the physical realm” (ibid. 102). Sannes mener at Hagins uttalelser om den åndelige verdens virkelighet må ses i sammenheng med hans syn på helbredelse og forholdet mellom Skaperen og skapelsen (2002:57-58). Et av Sannes’ ankepunkter imot Hagin er at han ikke skiller klart mellom Gud som skaperen og det skapte: “Tankegangen er at ettersom Gud er en Ånd og har skapt den materielle verden, gir det den åndelige verden – som Gud tilhører – en viss virkelighetsprioritet”, sier Sannes (ibid. 58). Konsekvensen for Hagin blir at alt det avgjørende skjer i den åndelige verden, og at det åndelige oppfattes som bestemmende for det fysiske (ibid. 57-58). Dette er så grunnleggende at selv politikk oppfattes som styrt av åndelige krefter, og sykdom betraktes tilsvarende som forårsaket av åndelige sataniske krefter (ibid.).¹⁷¹ En slik virkelighetsoppfatning er tilbøyelig til å vurdere kunnskap fra menneskets sanser med stor skepsis, i noen tilfeller endog som illusorisk eller fundamentalt bedragersk.

¹⁷⁰ Som Mikaelsson påpeker impliserer denne velstandsontologien en fullstendig ignorering av klodens begrensede ressurser og forurensningsproblemer knyttet til materiell vekst (ibid.).

¹⁷¹ “[...] når vi ber for noen, særlig for de politiske ledere i landene, har vi å gjøre med onde åndsmakter som vil hindre bønnesvaret å komme frem fra Gud til dem vi ber for. Dette skyldes dypest sett Satans makt på jorda”, forklarer Sannes (2002:59).

8.4 Å skape sin egen virkelighet

I forlengelsen av den spiritualistiske virkelighetsoppfatningen og den holistiske grunnholdningen, betraktes også mennesket primært som åndelig. Hanegraaff mener New Age representerer en sakralisering av psykologi ved at skillet mellom det subjektive og det objektive oppheves. Slik betraktes subjektive erfaringer som objektivt virkelige, og derfor oppfattes menneskets bevissthet, tanker og sinn som skaper av sin egen virkelighet. Dette er en av de mest sentrale forestillingene i New Age (Hanegraaff 1996:229). Den eneste måten man kan endre sin virkelighet på, er derfor gjennom bevisstheten. Et rikt tilbud av ulike teknikker for å endre ens egen virkelighet anbefales av ulike New Age forfattere, men positiv tenkning er et grunnleggende og gjennomgående tema (ibid. 240). Både bevisste og ubevisste tankemønstre kan virke begrensende for menneskets og verdens utvikling. Løsrivelse fra det sosialiserte ego står sentralt når det gjelder å bevisstgjøre seg selv om hvilke begrensende tanker man har arvet fra egen kultur. En slik løsrivelse innebærer å endre sitt sosialiserte (bevisste) trossystem. Ubevisste hindrende tanker og forestillinger skal kunne påvirkes gjennom verbale ytringer, affirmasjoner, og nonverbale visualiseringsteknikker (ibid.). Ettersom underbevisstheten angivelig tar affirmasjoner bokstavelig, må de aldri ytres som fremtidsrettede ønsker, men som stadfestelser på at man allerede har fått det man ønsker: “If one affirms it to be true already, the unconscious will start creating a reality which reflects that belief”, forklarer Hanegraaff (ibid.).¹⁷² Det er altså en utbredt forestilling i New Age at mennesket selv skaper og kan endre egen virkelighet gjennom egne bevisste og ubevisste tankebaner (ibid. 230, 237).¹⁷³

Premisset som ligger til grunn for en slik metode er at “ordet skaper det det nevner” (Mikaelsson 1999:202). Menneskets bevissthet er med andre ord kilden til økonomiske (og andre) mirakler, og gjennom bearbeiding av bevisstheten kan mennesket oppnå den rikdom og velstand man måtte begjære. Dette bryter ifølge Mikaelsson fundamentalt med kristendommens tradisjonelle skepsis til rikdom, og representerer et nytt verdensbilde hvor ønsket om rikdom er moralsk og åndelig legitimt (1999:203). Om den så er et brudd med den kristne tradisjon, finnes lignende holdninger i Hagins lære om den troendes autoritet.¹⁷⁴ Hagin mener at Gud skapte verden ved å tale i tro, altså ved en kombinasjon av tro og tale. Denne

¹⁷² Det er også vanlig å ta med referanser til store mestere for å øke den åndelige energien i affirmasjonene. På denne måten bakes det inn referanser til Gud, Kristus, Buddha eller mer abstrakte begreper som “universell intelligens”, “lyset i meg” og “hellig kjærlighet” (ibid. 241).

¹⁷³ Å frembringe positive effekter på denne måten er ikke så kontroversielt, men en annen side av det å skape egen virkelighet er at man selv blir ansvarlig for lidelser (Hanegraaff 1996:233-237).

¹⁷⁴ Se Sannes 2002:105-133 for en grundigere redegjørelse for denne delen av Hagins lære.

kombinasjonen kaller han “Guds type tro” som henspeiler på “den tro en har når en tror i sitt hjerte og med sin munn taler det en tror” (Sannes 2002:105). Kombinasjonen av tro og tale fremstilles dermed som et universelt skapende prinsipp som fungerer for både Gud og mennesker. Ettersom mennesket oppfattes som et åndelig vesen ser ikke Hagin noen vesensforskjell mellom Gud og mennesket, og dermed ingen prinsipiell forskjell i deres skaperpotensial. Guds skaperhandling tilskrives ikke først og fremst kvaliteter i hans vesen, men at Gud opptrådte i tråd med åndelige lover som verden styres etter. En slik åndelig lov er altså at vi skaper ved å tale i tro. Dette formular kan imidlertid også slå negativt ut dersom man ytrer negative bekjennelser. Prinsippet om “positive thinking” som vi så er sentralt i New Age, er altså svært viktig også for Hagin ettersom negativ tale kan iverksette den samme åndelige loven, men med negativt fortegn. Konsekvensene av en slik praksis blir ifølge Sannes oppsiktsvekkende, for ikke å si umoralske:

Når han sier at han ikke har hatt hodepine på 45 år og heller ikke venter å få det, fortsetter han [Hagin]: “But if I had a headache, I wouldn’t tell anybody. And if somebody asked me how I was feeling, I would say, ‘I’m fine, thank you’. I would speak the right WORDS”. For å holde seg til reglene er det altså riktig å oppføre seg på en måte som de fleste ville anse som å lyve (Sannes 2002:108).

8.5 Fremgang forstått som helbredelse og styrket økonomi

Ingen av New Age forfatterne som er inkludert i Mikaelssons studie setter noe materielt mål på velstanden, men den betraktes som en kombinasjon av materielle og psykiske tilstander (1999:207). McConnell mener at trosbevegelsens mål på fremgang har blitt endret ved Hagins forkynnelse. Kenyon skal ha definert fremgang som frigjørelse fra fattigdom og kraften til å sette andre fri fra dette, og begrenset dermed fremgangen til fundamentale behov (McConnell 1995:173-74). Hagin og store deler av den moderne trosbevegelsen hevder ikke bare at Gud vil dekke den troendes behov, men at Gud vil gi i overflod: “As children of royalty, believers are to live in a manner befitting their exalted station in Christ” (ibid. 174). Selv om Hagin mener at mennesket har rett til økonomisk fremgang, må dette ses i sammenheng med hans lære om den troendes autoritet og den kraft mennesket dermed kan sies å disponere: “Det er mennesket som står i sentrum: Hagin er først og fremst opptatt av alt det han mener at den troende er i stand til å gjøre, oppnå og utføre på alle områder i livet” (Sannes 2002:150).¹⁷⁵ McConnell skiller mellom to varianter av fremgangslære, en

¹⁷⁵ I skapelsen skal Gud angivelig ha plantet noe av sitt vesen i mennesket, og dette identifiseres som menneskets ånd. Hagin oppfatter altså menneskets egentlige karakter som åndelig: “Man is a *spirit* who possesses a *soul* and lives in a *body*”, sier han (sisert i Sannes 2002:50). Sannes karakteriserer derfor Hagins lære som en form for emanasjonslære: “Mennesket har en skapt kropp, men dets ånd – dets egentlige jeg – er blitt til av Guds egen Ånd. Menneskets ånd er derfor **kvalitativt lik Gud**, den er i Guds klasse og kategori” (Sannes 2002:76).

egosentrisk og en kosmisk (1995:170). Den egosentriske formen knyttes til løfter om suksess og fremgang for dem som støtter en menighet eller evangelist, mens den kosmiske varianten lover fremgang for dem som kjenner universets åndelige lover for fremgang. Den sistnevnte er ifølge McConnell mest typisk for trosbevegelsens fremgangslære (ibid. 170). Egosentrisk fremgangslære er gjerne mer knyttet til penger enn andre former for fremgang – jo mer man gir til Guds rike, jo mer skal man angivelig også selv motta. Forestillingen om “the hundredfold return” er et eksempel på en slik lære, og går ut på at for hver krone man gir, så får man hundre ganger så mye tilbake (ibid.170). Dette oppfattes som en åndelig lov som gjerne kan fungere også for ikke-troende nettopp fordi de åndelige lovene regnes som universelle (ibid. 170-71).

Helbredelse har tradisjonelt vært viktig i trosbevegelsen, og også her ligger forestillingen om universelle åndelige lover til grunn. Helbredelseslæren i trosbevegelsen er basert på en tolkning av Jesu forsoning hvor hensikten anses både å være å sone menneskets synd, men også å gi helbredelse (McConnell 1995:148). Både Kenyon og Hagin hevder at Jesus ved sin død og oppstandelse allerede har sørget for helbredelse gjennom sin forsoningsgjerning. Helbredelse betraktes derfor som mer virkelig enn fysiske symptomer på sykdom (McConnell 1995:151, Sannes 57-58). Helbredelsen betraktes som en allerede utrettet troshandling, men den manifesteres ikke alltid umiddelbart i den troendes kropp (McConnell 1995:151). Det naturlige for en troende er derfor å være frisk, og sykdom betraktes som en fysisk manifestasjon av demoniske krefter (ibid. 149). Dersom man allikevel opplever smerte og sykdomstegn, oppfordrer Hagin den enkelte til å utholde smerte og overse slike symptomer fordi de ikke anses som virkelige – helbredelsen betraktes som virkelig.¹⁷⁶

8.6 Kristen Tjeneste og verdensbekreftende elementer

Det er flere likhetstrekk mellom forkynnelsen i Kristen Tjeneste og Hagins lære, men Kristen Tjeneste må betraktes som noe mer tradisjonell i både lære og språkbruk. Menighetens lære fremstår også som noe mer uklar, noe som trolig skyldes at kildematerialet hovedsakelig består av muntlig forkynnelse. Det er eksempelvis vanskelig å vurdere hvordan menigheten stiller seg til Hagins spiritualistiske virkelighetsoppfatning. Det har allerede blitt kommentert at dualistiske forestillinger om det åndelige og det materielle er sentralt i menigheten.

¹⁷⁶ I ekstreme tilfeller har dette ført til at fysiske symptomer på sykdom benektes fordi kunnskap avledet fra sansene (det fysiske) betraktes som motsetningen til “virkelig” viten og dermed løgnerisk i karakter. Ifølge McConnell har slike forestillinger innen trosbevegelsen ført til at symptomer på alvorlig sykdom har blitt tolket som illusoriske – forsøk på å avlede oppmerksomheten fra det virkelige: At vedkommende allerede er helbredet. Både barn og voksne skal på denne måten ha dødd av sykdommer som moderne medisin kan lege (1995:79, 80, 104).

Forestillinger om at både guddommelige (gode) og demoniske krefter finnes i den åndelige verden har også blitt påpekt. Mitt materiale sier imidlertid ikke noe spesifikt om den åndelige verdens ontologiske status. Det kan ikke være tvil om at forestillinger om den åndelige verden er svært viktig i menigheten, og de fleste vil nok mene at djevelen er denne verdens rettmessige hersker. Det er også tegn til at det åndelige oppfattes som styrende for det materielle i videoene om vekkelser i Sør-Amerika, som sirkulerer i menigheten. Her vises det hvordan avlinger på mirakuløst vis har blitt radikalt større etter at landsbyer har vendt seg til den kristne tro, og dette forklares med at befolkningens “rette tro” har ført til materiell gevinst. Kristen Tjeneste kan imidlertid ikke sies å forkynne en like sterk spiritualistisk virkelighetsoppfatning som Hagin, men tegn og antydninger om at det åndelige virker inn på det materielle forekommer stadig.

Som en konsekvens av dette, legger ikke Kristen Tjeneste like stor vekt på forestillingen om å skape sin egen virkelighet som både Hagin og New Age. Til tross for at Hagins og trosbevegelsens menneskesyn formidles i menigheten, trekkes ikke konsekvensene så langt som hos Hagin. Læren om mennesket som et grunnleggende åndelig vesen (“mennesket er en ånd som har en sjel, og bor i et legeme”) har mange tilhengere i menigheten. Dette fører imidlertid ikke til forestillinger om at mennesket dermed er av samme kvalitet som Gud. Menneskets syndige natur og den troendes uoverkommelige kamp mot eget kjød kan i så måte betraktes som en bekreftelse av kristendommens tradisjonelle skille mellom Skaperen og skapningen. Dette hindrer allikevel ikke at forestillingen om de troendes autoritet er sterkt tilstede i menigheten, men den begrunnes annerledes enn hos Hagin. Dersom vi kan snakke om en lignende lære om menneskets skapende evne ut fra tro og tale, er det i Kristen Tjeneste forstått i forbindelse med Jesu’ seier over Djevelen. Gjennom sin tro får angivelig de troende del i Jesu seier og makt over Djevelen, og kan på den måten påvirke sin virkelighet. Det er altså med referanse til Jesu seier og makt at de troende har en slik kapasitet, ikke med referanse til menneskets ontologiske likhet med Gud slik som hos Hagin.

På ett punkt er det imidlertid stort samsvar mellom Hagins og Kristen Tjenestes lære. I Trygve Brekkes lære om “Livets Ånds Lov” fremstilles åndelige lover som naturlover, det vil si like stabile, virksomme og pålitelige som naturlover. Likheten til Hagin er tosidig. For det første er Brekkes formulering av Bibelens løfter som lovmessigheter en klar parallell til Hagins lære om at verden styres etter åndelige prinsipper (Sannes 2002:107-115).¹⁷⁷ Hagin mener at Gud står bak de åndelige prinsippene, men at de deretter har fått en objektiv karakter

¹⁷⁷ “Det finnes et hav av åndelige lover som går på anvendelsen av ordet som det er oppdrift i”, sier eksempelvis Brekke (ibid.).

“utenfor Guds herredømme” (ibid. 133). På den måten må både Gud og mennesker, troende og ikke-troende, rette seg etter disse for å oppnå ønskede resultater. Dermed er vi inne på det andre aspektet hvor det er store likheter mellom Hagins og Brekkes lære, nemlig fremgangsaspektet. Læren om livets ånds lov er en forestilling om hvordan fremgang kan skapes gjennom kunnskap om åndelige lovmessigheter.:

Det er mange slags lover [...]. Livets Ånds lov er en naturlov. Det er en åndelig naturlov på linje med tyngdekraften – den virker alltid. [...] Det er slik at Gud alltid vil ha deg opp – det er en oppdrift i ditt liv. (Brekke 18/8-02).

Fremgang forstås her i vid betydning. Brekke bruker begrepet “oppdrift” en rekke ganger, men går ikke spesifikt inn på hva dette innebærer. Noen eksempler trekkes imidlertid frem: Et sterkt åndelig liv som gjør at mennesker ønsker å bli kristne, liv, fred, glede, helbredelse, frihet, gjenopprettelse og åndelig revolusjon (18/8-02). Brekke mener at det i Bibelen finnes såkalte “hemmeligheter” om hvordan Gud opererer, og de åndelige lovene er konkrete eksempler på dette. Selve begrepet “Livets Ånds Lov” kan tolkes på flere måter. For det første kan dette henseile på at Guds lover – åndelige regler og prinsipper betraktes som kilden til det “egentlige” livet, et liv på jorden hvor mennesket har det godt. Selv om det kan se ut som at det kun dreier seg om én lov, går det frem av eksemplene som pastoren bruker at mange områder i livet styres av åndelige lover, eksempelvis i forbindelse med nådegaver:

jo mer du bruker den [gaven] jo mer virker den, og jo mer får du. Det står i Bibelen: Den som har blitt gitt mye skal få mer – er det en naturlov? JA. Dette var vel urettferdig? Det har ikke med det å gjøre, men det har med en naturlov å gjøre. Den som velger å være i en omgivelse av oppdrift, han blir mer dreven opp – det er en naturlov (Brekke 18/8-02).

Det er altså en felles struktur bak ulike læresetninger. Guds løfte fremstilles som et Guds prinsipp eller en lovmessighet, og resultatet for den troende er en form for fremgang. Denne strukturen kan betraktes som eksempler på McConnells ene form for fremgangslære, den kosmiske (1995:170). Loven om enhet er et annet eksempel på en slik kosmisk variant. Enhet i menigheten fremstilles som Guds opprinnelige hensikt, “Guds prinsipp”, og der enhet forekommer, vil angivelig Guds velsignelse forløses. Det er interessant at fremgangen ikke betraktes som en belønning, men som en automatisk konsekvens av at Guds prinsipper har blitt overholdt. Det er et tydelig upersonlig element ved slike lovmessigheter, og Guds prinsipper betraktes derfor som fruktbare også utenfor en kristen kontekst. Både Marit Breiviks suksess med damelandslaget i håndball og fotballklubben Rosenborgs suksess tilskrives således en anvendelse av loven om enhet (Trygve Brekke 18/8-02).¹⁷⁸ I begge de

¹⁷⁸ I et intervju kom jeg til å nevne at jeg også ønsket å utrette positive ting i livet. Informanten knyttet dette til

nevnte eksemplene fremstilles fremgang for de troende som en naturlig konsekvens av et sunt åndelig liv.

Eksempler på McConnells egosentriske form for fremgangslære er det også flere av i Kristen Tjeneste. På et konkret plan gjør denne formen seg gjeldende som et løfte om velsignelser (gjerne i form av penger) til dem som gir pengegaver til menigheten. Denne formen for fremgangslære er tydeligst i menighetens anvendelse av en slik logikk på det åndelig plan. Oppfordringen går stadig ut til forsamlingen om å gi av sine krefter og evner til menighetsarbeid, og dette forespeiles som en viktig kilde til velsignelse i livet.¹⁷⁹ Også her refereres det til at menighet opprinnelig var Guds ide, og at det derfor er knyttet guddommelige prinsipper til en slik institusjon. Grunnpremisset er igjen at menighet fremstilles som Guds prinsipp, og at man selv vil bli velsignet “hundredfold” enten i penger eller lykke (“velsignelse”) jo mer man investerer tid og krefter i menigheten.

Til forskjell fra Hagins lære pekes det i Kristen Tjeneste også på at det kan kreves en kamp for å realisere det potensialet som de åndelige lovene representerer, en kamp rettet mot sin egen natur og Djevelen. Brekkes lengsel er at Kristen Tjeneste skal kunne fungere som en menighet hvor mennesker finner og lever et liv med Guds prinsipper som retningslinjer for livet. Et liv basert på slike åndelige lover ville som jeg nå har vist bringe fremgang først og fremst i form av dennesidige verdier som frihet, fred og glede, men også i form av materielle goder. Brekke ser for seg at menigheten vil fungere som et tilfluktssted for rådvile mennesker som lever i et kaotisk sekulært samfunn, et sted de gode kreftene er synlige:

Så sier verden når de har prøvd alle ting: Hvor er det et håp? Jo, det finnes et folk som lever et liv med oppdrift, for livets Ånds lov virker. Da sier han [Gud]: Her skal jeg ha et nedslagsfelt for min Ånd, og her vil jeg utgyte av nådens og bønnens ånd slik at byen blir forandret (Brekke 18/8-02).

Den fremgangen som både kosmisk og egosentrisk fremgangslære lover er altså overveiende dennesidige resultater. Det er i dette livet helbredelsen, salvelsen og bønnesvarene skal komme.

det hun betraktet som Guds prinsipp som er gyldig for alle mennesker.

¹⁷⁹ Et tydelig eksempel på denne holdningen er fra møtet 19/5-02 hvor en dame i forsamlingen vitnet om at Gud hadde velsignet familien. Hun understreket den direkte forbindelsen hun så mellom familiens omsyn til “menighetens behov først” og Guds velsignelse. Lydighet i forhold til oppgaver i menigheten fremstilles dermed som avgjørende for å oppnå den fremgangen familien har oppnådd (friske, skoleflinke og gudfryktige barn, mannen fikk en meget god og interessant jobb og i forbindelse med totalrenovering av familiens hus “kom det en arkitekt dalende vår vei”).

8.7 Oppsummering

Sammenligningen av verdensbekreftende elementer i New Age og fremgangsteologi har pekt på likhetstrekk i orientering og holdning til sentrale moderne verdier. Kristen Tjeneste kan imidlertid ikke karakteriseres som en typisk trosmenighet ettersom de selv ikke betrakter seg som en del av denne bevegelsen. Til tross for dette er det flere trekk ved menighetens lære som er nært beslektet med fremgangsteologi. Både innen New Age, Hagins lære og Kristen Tjeneste finner vi et grunnleggende positivt syn på fremgang og en dennesidig orientering. Ulike grupper vil ha noe forskjellige mål på fremgang, og i Kristen Tjeneste er “velsignelse” en fellesbetegnelse på fremgang. Verdier som god helse, et rikt åndelig liv og lykke er de fremste mål på fremgang i menigheten. Materiell overflod vies lite oppmerksomhet, men det omtales heller ikke negativt. Det er derfor uproblematisk når en respektert kvinne i menigheten vitner om at Gud sendte en arkitekt til familien da de pusset opp huset. I lys av forrige kapittel er det derfor noe paradoksalt at “Guds rike” fremstilles som motsatsen til “denne verden”. Dennesidig selvrealisering og lykke er like høyt verdsatt i Kristen Tjeneste som i kulturen ellers, men metodene for å oppnå dette er annerledes:

[...] jeg har tro på at ved å gi meg inn i menigheten, så er det det beste livet for meg. Når jeg gir av meg selv, så får jeg. Det står at ved å søke Guds rike først så skal jeg få alt det andre i tillegg – det tror jeg på!

I Kristen Tjeneste fremstilles løsningen til et rikt liv ved å søke Gud gjennom menigheten og ved å gi av seg selv og sine ressurser til menighetsarbeidet. Paul Heelas forklarer de verdensbekreftende religiøse gruppenes appell med at de representerer en sakralisering av grunnleggende moderne verdier (1996). New Ages “prosperity wing” fremstår dermed som sakralisering av en av modernitetens viktigste verdier – fremgang. Fremgangsaspektet både i den kristne tradisjon og i New Age kan på denne måten oppfattes som sakralisert utgave av verdier som lykke, frihet og fremgang.¹⁸⁰

¹⁸⁰ T. J. Csordas (1994) argumenterer på samme måte som Heelas når han hevder at karismatikken aktualiserer fremtredende kulturelle verdier som spontanitet, kontroll og intimitet.

9. Avsluttende betraktninger – enhet i mangfold?

The secularization thesis looks less secure. But we are not there yet; the post-modern world is perhaps heralded prematurely. [...] The problem is that it [neo-Pentecostalism] displays attributes which are, sometimes simultaneously, anti-modern, modern and post-modern (Hunt, Hamilton, Walter 1997:4).

Andrew Walker anlegger et historisk perspektiv på vekkelsestradisjonen (1997). Opprinnelig var bevegelsen en moderniserende kraft som fremmet kritisk rasjonalitet, individualisme og den progressive ideen om den amerikanske drøm. De store vekkelsene som var preget av en klassisk modernistisk fremtidsoptimisme, etterlot seg en asketisk protestantisme som inspirerte til hardt arbeid som skapte en stige for sosial mobilitet. På 1800- og 1900-tallet tok den imidlertid opp anti-moderne holdninger gjennom millenaristiske forestillinger (ibid.). Karismatisk utfoldelse ble også betraktet som uforenlig med den rasjonelle, vitenskapelige og høyteknologiske moderne verden.

Pinsebevegelsens karakter på 1900-tallet har variert i ulike deler av verden. I den tredje verden har pinsebevegelsen og andre karismatiske bevegelser hatt en formidabel innflytelse og vekst. Dette gjelder særlig fra 1960-tallet og frem til i dag. Sosiologen Bernice Martin påpeker at store politiske og økonomiske omveltninger på det Søramerikanske kontinentet har foregått parallelt med pinsebevegelsens vekst (1998:122). Slik sett har den karismatiske protestantismens vekst gått hånd i hånd med det hun mener er en direkte overgang fra et premoderne til et postmoderne samfunn. Pinsebevegelsen har der vært en sterk moderniseringskraft som har brakt sosial mobilitet og vern mot anomi i samfunn med omfattende og hurtige endringer (Walker 1997, Martin 1998).

Den samfunnsmessige utviklingen i Vesten kan imidlertid karakteriseres som en overgang fra klassisk modernitet til sen-modernitet. Pinsebevegelsen og andre karismatiske bevegelser i Vesten betraktes hovedsakelig som et uttrykk for den allmenne kultursituasjon, ikke som en påvirkningskraft. 1950-tallet fastsettes således som en markør for overgangen fra asketisk til hedonistisk individualisme. Den asketisk pregede pinsebevegelsen ble dermed erstattet av en tidstypisk senmoderne orientering mot dennesidige verdier. På denne måten hevder Walker at den karismatiske bevegelsen avspeiler den allmenne kulturen: "The Charismatic movement has followed the same contours of secular modernity from its early to its late phase: it has in fact been for the spirit of the age rather than against it", hevder Walker (1997:34).

Flere trekk ved Kristen Tjeneste kan på samme vis forstås som uttrykk for sider ved den allmenne kulturen. Jeg har tidligere nevnt at menigheten kan oppfattes som et eksempel på en

teistisk livsåndelighet (“teistic spirituality of life”).¹⁸¹ Endringen fra “religion” til “åndelighet” som Heelas peker på kan således sies å ha inntruffet også i Kristen Tjeneste (2002). Betydningen av Den Hellige Ånds ledelse i det daglige liv stemmer godt overens med det han beskriver som en detradisjonisert autoritetskilde. I George Herbert Meads kunnskapssosiologi beskrives utviklingen av en “generalisert andre” som en permanent innstilling hvor den enkelte inntar storsamfunnets holdning (Collins 1994:259). En detradisjonisert autoritetskilde fungerer nærmest som en slik “generalisert andre” hvor den enkelte lever i en konstant åpenhet for Guds ledelse i store og små hverdagslige episoder.

Også andre sider ved menigheten representerer en teistisk form for åndelighet. Vektlegging av vennskap og gode relasjoner har vært en sentral del av menighetens virke fra starten av. Dette viser en tydelig dennesidig orientering. Ønsket om et fullverdig liv på jorden er like sterkt i menigheten som i den øvrige kulturen, og veien til dette mål går gjennom åndeligheten. Det er ved å by på seg selv, og ved å gi av sin tid, sine krefter, penger, evner og åndelig utrustning til menigheten og til medmennesker at lykken vil oppnås. Det vil ifølge en informant medføre et “livgivende liv”. Slik kan menigheten sies å representere ikke bare en teistisk livsåndelighet som er karakteristisk for samtidens religiøse liv, men også mer allmennkulturelle verdier som kan sammenfattes som “expressive individualism”:

They [expressivists] are intent on discovering and cultivating their “true” nature, delving within to experience the wealth of life itself. Utilitarian pursuits are minimized, on the grounds that they encourage greed, selfishness, envy and superficiality. What matters is the quest for creativity, personal “growth”, “meaningful” relationships, being in tune with oneself (Heelas 1996:156).

Menighetens lederskap er også opptatt av at den enkelte skal utvikle sin kreativitet. Det oppmuntres derfor til at den enkelte finner sitt personlige uttrykk i lovprisning. Gjennom menighetens små og store verv kan den enkelte også utvikles både sine evner og åndelige gaver. Restaurasjonsteologiens fokusering på gjenoppbyggelse av det “virkelige” gudslivet, fellesskapet og vennskapene har i stor grad blitt videreført i Kristen Tjeneste. Inderlig fellesskap mellom mennesker ble betraktet som menighetens grunnlag, og den enkeltes frihet og kreativitet i lovprisningen stod sentralt. Ideologien i Kristen Tjeneste kan sies å være “ekspressiv” ved at det kreative og innovative preger menighetens åndelige liv, og personlig modenhet og meningsfulle relasjoner preger det sosiale.

Kristen Tjeneste kan altså betraktes som bærer av fremtredende sen-moderne verdier, men paradoksalt nok avdekker menighetens kulturkritikk også anti-moderne holdninger. De

¹⁸¹ Se avsnitt 3.4 i denne oppgaven.

elementene som har blitt knyttet til tradisjonell kristen fundamentalisme er spesielt tydelige i så måte. Det skriptualistiske bibelsynet og den motstanden mot liberalteologien dette representerer, er en viktig markør for en anti-moderne holdning. Den mer generelle kulturkritikken viser imidlertid en mer omfattende kamp mot sekularisering. Via kampen mot den “sekulære humanismen” oppones det mot økende strukturell sekularisering og privatisering av religion. Disse tendensene kan altså som en anti-moderne reaksjon, og et forsøk på å gripe tilbake til noe som oppfattes som mer opprinnelig og derfor mer “ekte”. Et slikt prosjekt kan gjerne sies å ha et dedifferensiert samfunn som mål – et samfunn som er grunnlagt og styrt etter religiøse lover. De virkemidler som tas i bruk for å oppnå et slikt samfunn er først og fremst tilbaketrekking til egne institusjoner. Etableringen av Stavanger kristne friskole og hele menighetens virksomhet kan dermed betraktes som forsøk på å skape en dedifferensiert virkelighet for medlemmene. Enkeltelementer som skriptualisme, menighetens kulturkritikk og håp om et dedifferensiert samfunn kan oppfattes som anti-moderne isolert sett, men disse er samtidig dypt avhengig av moderniteten. Den amerikanske kristenfundamentalismen oppstod som en organisert reaksjon og protest mot enkelte sider ved modernitetens fremvekst, og må derfor paradoksalt nok regnes som et produkt av den samme modernitet som den reiser seg imot. På samme måte kan også Kristen Tjenestes kulturkritikk betraktes som avhengig av nettopp den samfunnsmessige utviklingen som kritiseres:

[...] Revivals arise out of their own distinctive social and cultural genres. They are partly produced by, while also being reactions against, their own society, and are therefore necessarily relative; in effect, they are parasitic upon the culture they purport to reject (Percy 2003:100).

Kristen Tjeneste er imidlertid ikke kun en avspeiling av samtidskulturen. I den kulturanalytiske tilnærmingen vektlegges ikke bare hvordan enkeltfenomener uttrykker den kollektive kulturen – som “society writ small” (Douglas 1985). Enkeltfenomener tolkes også som inntak til den allmenne kultursituasjonen ved å spørre: “Hva er det ved vår sosiokulturelle kontekst som gir grobunn for slik religiøsitet? Hvilke allmenne forhold kan den ses som symptom på?” (Krogseth/Henriksen 2001:162). Jeg har tidligere behandlet Lucas’ forsøk på å formulere en minste fellesnevner for samtidens religion i den sosio-historiske fornyelsen. Ved å la de religiøse bevegelser belyse kulturen som helhet stiller Lucas en diagnose: Karakteristiske religiøse bevegelser oppfattes som en respons på fornyelsesmekanismer iboende i kulturen. Med utgangspunkt i hvilken type religion som finnes i samfunnet mener Lucas å kunne “ta pulsen” på den historiske og kulturelle fornyelsesprosessens forløp. Lucas retter med dette søkelyset på sammenhengen mellom det

kulturelle dybdeplanet og det innholdsmessige overflateplanet i religionene. Hans prosjekt er interessant, men de likheter han formulerer mister tyngde fordi grunnleggende ideologiske forkjeller og bevegelsesens mangfold underkommuniseres. Spørsmålet om dialektikken mellom det allmennkulturelle klima og religiøsiteten i samfunnet er imidlertid en tematikk som flere forskere er opptatt av.

I Krogseths dialektiske sekulariseringsteori og hans kulturelle kompensasjonsteori tolkes både nyfundamentalisme og selvsakraliserende hellighet som symptomer på at den (post)moderne kultursituasjon vanskeliggjør identitetsdannelsen (1996, 2001). Samspillet mellom å se et enkeltfenomen i lys av helheten (den allmenne kulturen) og å analysere enkeltdeler som karakteristiske for helheten kjennetegner kulturanalysens (kultur)hermeneutikk. Kultursituasjonen kan dermed betraktes som et felles utgangspunkt for både oppblomstringen av New Age og kristen karismatikk som virker inn på bevegelsesens karakter. Samtidig tolkes de som tidstypiske symptomer på tendenser i kulturen. I et slikt perspektiv kan Kristen Tjeneste forstås som en sektorovergripende identitetsreparasjon.

Den vanskeliggjorte identitetsdannelsen er den viktigste forklaringsfaktoren for fremveksten av både verdensbekreftende og verdensfornektende religiøsitet i Krogseths perspektiv (2001). En slik pessimistisk samfunnsdiagnose er ikke like fremtredende hos Paul Heelas, som balanserer to forklaringsforslag (1996). På den ene siden hevder han at de motkulturelle delene av New Age appellerer til dem som mener at moderniteten er i krise. En slik krise kan fremstilles i ulike valører; som et “jernbur”, som institusjonell svikt og som opposisjon mot materialismens tomhet. Moderniseringsprosessenes virkning er ikke bare på det strukturelle samfunnsnivå, men medfører også individuelle identitetsproblemer: “[...] their sense of being a person is somehow not in order; or they experience difficulties identifying with particular forms of life” (Heelas 1996:137). Motkulturelle former for New Age betraktes som en reaksjon på slike forhold, og som forsøk på å løse identitetsproblemer. På den andre siden hevder Heelas at New Age appellerer også fordi New Age er dypt forankret i den vestlige kultur. New Age representerer en radikaliserings av sentrale aspekter i den vestlige kulturen, og appellerer dermed fordi dette er verdier mange allerede er fortrolige med. Ulike strømninger i New Age representerer dermed brudd med moderniteten, men samtidig har disse mye til felles med “mainstreamkulturen”:

We are thus left with the apparently paradoxical situation that appeal is associated with both the uncertainties and certainties of modernity, the New Age itself providing something new – thereby *breaking* with modernity – whilst at the same time *sharing*, indeed *exemplifying* a number of those values and assumptions to be found in the mainstream (ibid. 137).

I lys av Krogseths og Heelas' teorier kan de verdensfornektende elementer i Kristen Tjeneste oppfattes som et symptom på at identitetsdannelse i den (post)moderne kultursituasjon har blitt vanskeliggjort. Slik representerer menigheten et brudd med "mainstreamkulturen". Menigheten representerer imidlertid også verdensbekreftende tendenser ved orientering mot fremgang i form av helbredelse, lykke og personlig utvikling. Selve målet om et rikt liv kan derfor forstås som et verdensbekreftende element. I Kristen Tjeneste fremstilles lykken som det å opprette et nært og personlig forhold til Gud og gjennom å leve i Den Hellige Ånds ledelse. Det motkulturelle anliggendet er et nok mer bevisst og eksplisitt i menighetens forkynnelse. Samtidig representerer de optimistiske endetidsforventningene og vektleggingen av "oppdrift"¹⁸² og fremgang en dennesidig orientering som kan betraktes som verdensbekreftende. På kulturanalytisk vis kan vi dermed spørre: Hva forteller sammenfallet av tilsynelatende motstridende orienteringer i en og samme menighet om samtidskulturen? Som et symptom på allmennkulturelle trekk forteller dette sammenfallet om et komplekst mønster av modernitetsprosessenes samfunnsmessige og individuelle virkninger og ulike reparasjonsmekanismer. Samtidskulturen fremstår dermed som en samtidighet av motstridende tendenser; sekularisering og resakralisering, medkulturelle og kulturkritiske bevegelser.

Dersom en minimumslikhet for hele nyreligiøsiteten skal identifiseres, bør nok denne søkes i kulturelle forutsetningene for tendenser i det religiøse liv. Både vanskeliggjort identitetsdannelse og hurtige endringene kan dermed betraktes som bakenforliggende årsaker til hele nyreligiøsitetens oppblomstring. Sammenligningen av Kristen Tjeneste og New Age avdekket imidlertid betydelige ideologiske forskjeller, og det er derfor vanskelig å formulere ideologiske likheter for hele nyreligiøsiteten. Mangfoldet av ulike grupper og holdninger gjør at det er mer fruktbart å tale om religiøse tendenser. En grunnleggende dennesidig orientert ideologi og både kulturkritiske og verdensbekreftende elementer er i så måte tendenser som kan utformes noe forskjellig i ulike grupper. Sporadiske ideologiske og organisatoriske likheter mellom enkelte grupper og bevegelser kan dermed forekomme. Allikevel er det nok de dypkulturelle betingelsene for det religiøse liv som bør betraktes som en kilde til at slike likheter forekommer. Analysen av Kristen Tjeneste har dermed gitt et glimt inn i samtidens mangfoldige kulturelle og religiøse liv, og samtidig avspeiles sentrale kulturelle trekk i menighetens ideologi og virksomhet.

¹⁸² Se avsnitt 8.6.

Sammendrag

Tjeneste og fortjeneste – en religionshistorisk studie av menigheten Kristen Tjeneste

Denne oppgaven er en studie av den neokarismatiske menigheten Kristen Tjeneste som har tilholdssted i Stavanger. Kristen Tjeneste har vokst ut av den husgruppen som Trygve og Barbro Brekke etablerte i sitt hjem i 1978. Røttene kan imidlertid spores til Tore og Annie Lendes husgruppe på Bryne, og til den britiske restaurasjonsbevegelsen. I 1987 tok fellesskapet navnet “Kristen Tjeneste”, og i 1994 var menighetens lokaler på Forus klare til å tas i bruk. De siste ti årene har menigheten orientert seg sterkere mot trosbevegelsen. Dette går frem av menighetens formelle eksterne nettverk, og særlig i ungdomsarbeidet.

Med utgangspunkt i eget feltarbeidsmateriale redegjør jeg for hovedtrekk i menighetens ideologi. Menigheten forkynner et skriptualistisk bibelsyn. Menneskesynet ligger tett opp til Kenneth E. Hagins lære, men er ikke like radikalt i læren om menneskets åndskarakter. Den ideologiske arv fra restaurasjonsbevegelsen kommer til syne i menighetssynet og i de eskatologiske forventningene.

Flere forskere ser i dag sterke likheter mellom kristen karismatikk og New Age. I sin artikkel “The New Age Movement and the Pentecostal/Charismatic Revival: Distinct Yet Parallel Phases of a Fourth Great Awakening?” hevder Phillip C. Lucas at slike likheter skyldes en historisk fornyelse av kulturen. I kapittel 6 drøfter jeg de likhetstrekk Lucas peker på med utgangspunkt i Kristen Tjeneste. I tillegg til de likhetene Lucas peker på sammenlignes også bevegelsenes orientering mot samfunnet. Disse orienteringene kan oppsummeres som kulturkritikk og verdensbekreftende holdninger. Mine undersøkelser antyder at Lucas overdriver de likhetene, og at ideologisk mangfold og variasjon i praksis i de respektive bevegelsene nyanserer disse.

Gjennom en kulturanalytisk tilnærming pekes det på at Kristen Tjeneste både avspeiler utbredte kulturelle verdier og representerer et inntak til å forstå samtidskulturen. Tendenser i kulturen er dermed synlige i menighetens lære og virksomhet. Samtidig som den kan tolkes som et symptom på at identitetsdannelsen har blitt vanskeliggjort i en (post)moderne kultursituasjon og et motsetningsfylt og mangfoldig religiøst liv.

Tabeller

Tabell 1. Medlemstall

Årstall	medlemstall	innmeldinger	utmeldelser	over 18 år	13-18 år	under 13 år
1990	204					
1991	254					
1992	280					
1993	291	42	31	152	35	107
1994	320	35	6	176	38	106
1995	334	19	5	182	47	105
1996	338	25	21	170	52	116
1997	349	29	19	209	44	94
1998	361	26	20			
1999	386	41	16			
2000	388					
2001	387	17	18			
2002	419	43	11			
2003	352	12	79			
2004	332					

Tabell 2. Menighetens inntekter

Årstall	Tiende/ gaver	Misjons- offer	Off. tilskudd	Div. inntekter	Barnehage/ førskole	Gaver nybygg	Ungd. arbeid	Skole
1990	404 000	95 000	-	24 000	-			
1991	611 000	125 000	-	31 000	11 000			
1992	737 000	155 000	43 000	12 000	25 000			
1993	880 000	159 000	88 000	23 000	38 000			
1994	925 000	97 000	91 000	39 000	68 000	513 000		
1995	1 018 000	90 000	144 000	30 000	110 000	116 000		
1996	1 183 000	116 000	136 000	72 000	176 000			
1997	1 142 000	107 000	290 000	79 000	300 000			
1998	1 332 000	226 000	335 000	161 000	204 000			
1999	1 364 000	211 000	347 000	439 000	252 000			
2000	1 694 000	396 000	412 000	40 000	281 000		622 000	612 000
2001	1 645 000	347 000	585 000	489 000	275 000		621 000	1 630 000
2002	1 861 000	439 000	565 000	139 000	268 000		1 016 000	3 307 000
2003	1 818 000	339 000	687 000	382 000	269 000		551 000	6 191 000
2004	1 601 000	176 000	380 000	135 000	870 000		360 000	6 884 000

Bibliografi:

Sekundærkilder:

Aldridge, Alan (2000): *Religion in the Contemporary World – A sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Ammerman, Nancy T. (1987): *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Ammerman, Nancy T. (1991): “North American Protestant Fundamentalism”. I: Martin E. Marty og R. Scott Appleby (red.): *Fundamentalisms Observed*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1-65.

Ammerman, Nancy T. (1994): “Accounting for Christian Fundamentalisms: Social Dynamics and Rhetorical Strategies”. I: Martin E. Marty og R. Scott Appleby (red.): *Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements*. Chicago & London: University of Chicago Press, 149-170.

Augestad, Pål (1992): *Et mirakel i Groruddalen. Om herlighetsteologi, antiritualisme og menighetsvekst i Oslo Kristne Senter*. Hovedfagsoppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo.

Barker, Eileen (1999): “New Religious Movements. Their incidence and significance”. I: Bryan Wilson og Jamie Cresswell (red.): *New Religious Movements. Challenge and response*. London & New York: Routledge, s. 15-31.

Berger, Peter L. (1993): *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*. Oversatt ved Erik Lyng. Innledning av Otto Krogseth. Oslo: Vidarforlaget. [Utk. første gang i 1967.]

Berger, Peter & Thomas Luckmann (1967): *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.

Bibelen. Gjøvik: Det Norske Bibelselskap 1978.

Bloch-Hoell, Nils (1964): *The Pentecostal Movement. Its Origin, Development, and Distinctive Character*. Halden: Universitetsforlaget.

Brasher, Brenda (1998): *Godly Women. Fundamentalism and Female Power*. New Jersey: Rutgers University Press.

Brekke, Torkel (2002): *Gud i norsk politikk. Religion og politisk makt*. Makt- og globaliseringsutredningen. Oslo: Pax forlag.

Burgess, Stanley M. og Eduard van der Maas (red.) (2002): “Charismatic Movement” og “Neocharismatic”. I: *The New International Dictionary of Pentecostalism and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan, 477-519 og 928.

Campbell, Colin (1972): “The Cult, the Cultic Milieu and Secularization”. I: *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, s. 119-136.

Davie, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case – Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darleton, Longman and Todd Ltd.

Douglas, Mary (1985): *How Institutions Think*. London: Routledge & Kegan Paul.

Collins, Randall (1994): *Four Sociological Traditions*. New York & London: Oxford University Press. [Utk. første gang i 1985.]

Csordas, Thomas J. (1997): *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkely & Los Angeles: University of California Press.

Davies, Douglas (1982): “The Charismatic Ethic and the Spirit of Post-Industrialism”. I: David Martin og Peter Mullen (red.): *Strange Gifts? A Guide to Charismatic Renewal*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 137-150.

Dunn, James D. G. (1984): “Models of Christian Community in the New Testament”. I: David Martin og Peter Mullen (red.): *Strange Gifts? A Guide to Charismatic Renewal*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1-18.

Engelsviken, Tormod (1995): “Toronto-bevegelsen – siste nytt på vekkellesfronten?”. I: *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*. Hefte 2: s. 246-260.

Flood, Gavin (1999): *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London & New York: Cassell.

Frønes, Ivar: (1990): “Kulturforståelse og kulturanalyse”. I: Trine Deichman-Sørensen og Ivar Frønes (red.): *Kulturanalyse*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 217-236.

Geertz, Clifford (1999): ““From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding”. I Russell T. McCutcheon (red.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. London: Cassell, s. 50-63.

Gilhus Sælid, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson (1998): *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.

Gunleiksrud, Kristin (1987): *Dualisme og dobbelthet. Ungdom i Oppdrag – en ideologianalyse*. Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap, Universitetet i Bergen.

Hadden, Jeffrey K. (1987): “Toward Desacralization Secularization Theory”. I: *Social Forces*, nr. 65, s. 587-611.

Hanegraaff, Hank (1997): *Christianity in Crisis*. Eugene, Origon: Harvest House Publishers.

Hanegraaff, Wouter (1996): *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Kølbn: E. J. Brill.

Hastrup, Kirsten og Kirsten Ramløv (1989): *Kulturanalyse. Fortolkningens forløb i antropologien*. København: Akademisk Forlag.

- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul (2000): "The Spiritual Revolution: From "Religion" to "Spirituality."". I Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiriko Kawanami og David Smith: *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London & New Yprk: Routledge, s. 357-377.
- Hilborn, David (2001): "Evangelicalism, the Evangelical Alliance and the Toronto Blessing". I: David Hilborn (red.): *'Toronto' in Perspective. Papers on the New Charismatic Wave of the mid 1990s*. Carlisle: Acute, 3-34.
- Hodne, Hans (1999): *Restaurasjonsteologi: En undersøkelse av restaurasjonsteologiens hovedinnhold, historiske røtter og fremvekst, med særlig vekt på England og Norge*. Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap ved det Teologiske Menighetsfakultetet.
- Hunt, Hamilton, Walter (1997): "Introduction: Tongues, Toronto and the Millennium". I: Hunt, Hamilton, Walter (red.): *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*. London: Macmillan Press Ltd, 1-16.
- Jacobsen Leif og Knut Tveit (1993): "Kristensentrene/Trosmenighetene". I: Peder Borgen og Brynjar Haraldsø (red.): *Kristne kirker og trossamfunn*. Trondheim: Tapir Forlag, 217-228.
- Jørgensen, Flemming (2003): *Fra moderne sekularisering til postmoderne desekularisering – en analyse av Peter L. Bergers teorier om sekularisering og pluralisering*. Hovedfagsoppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Krogseth, Otto (1996): "Sekularisering og identitet". I: *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*. Nr. 2, s. 82-100.
- Krogseth, Otto (2001): *Pluralisme og Identitet. Kulturalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*. Oslo: Gyldendal.
- Krogseth, Otto (2000): "Nyreligiøsiteten – i spenningsfeltet mellom avsakralisering og resakralisering. Et kulturalytisk perspektiv". I: Leif Gunnar Engedal og Tord Sveinall (red.): *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*. Trondheim: Tapir, 29-40.
- Lie, Geir (2003): *E. W. Kenyon: Sektstifter eller kristen lederskikkelse?* Oslo: Refleks forlag.
- Lie, Geir: *Helbredelse ved tro: Fra Möttlingen til Tulsa – et historisk overblikk*. URL: <http://www.refleks-publishing.com/Files/Helbredelse%20ved%20tro.pdf> [Lesedato: 19.10.2004].
- Lie, Kenneth R. (1996): *Lovsang middel til ekstase eller en vei til Gud?* Bergen: Sigma Forlag
- Lienesch, Michael (1993): *Redeeming America. Piety and Politics in the New Christian Right*. North Carolina: The University of North Carolina Press.

- Lucas, Phillip C. (1992): "The New Age Movement and the Pentecostal/Charismatic Revival: Distinct Yet Parallel Phases of a Fourth Great Awakening?". I: James R. Lewis og Gordon Melton (red.): *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, 189-211.
- Marsden, George M. (1991): *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Martin, Bernice (1998): "From pre- to postmodernity in Latin America: The case of Pentecostalism". I: Paul Heelas: *Religion, modernity and postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 102-146.
- McConnell, D.R. (1995): *A Different Gospel*. Peabody, Massachusetts: Henderson Publishers Inc. [Utk. første gang i 1988.]
- McCutcheon, Russell T. (1999): "General Introduction". I Russell T. McCutcheon (red.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. London & New York: Cassell, 1-11.
- McGuire, Meredith B. (1997): *Religion. The Social Context*. Belmont: Wadsworth.
- Melton, Gordon J. (1992): "New Thought and the New Age". I: James R. Lewis og Gordon Melton (red.): *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York Press, 15-29.
- Mikaelsson, Lisbeth (1999): "Tenk rikt! Bli rik!". I: Alver, Gilhus, Mikaelsson og Selberg: *Myte, Magi og Mirakel i møte med det moderne*. Oslo: Pax forlag, 200-213.
- Miner, Horace (1999): "Body Ritual Among the Nacirema". I McCutcheon (red): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. London & New York: Cassell, 23-27.
- Nielsen, Finn Sivert (1996): *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Noack, Bent (1997): *Det nye Testamente og de første kristne årtier*. København: G.E.C. Gads Forlag. [Utk. første gang i 1973.]
- Noll, Mark (2003): *The Rise of Evangelicalism. The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- O'Leary, Stephen D. (1994): *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*. New York: Oxford University Press.
- Percy, Martyn (2003): "A Place at High Table? Assessing the Future of Charismatic Christianity". I: Grace Davie, Paul Heelas og Linda Woodhead (red.): *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*. Cornwall: Ashgate Publishing Limited, 95-108.
- Repstad, Pål (1992): "Tro uten kirke". I: *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*. Hefte 1: s. 2-14.

- Repstad, Pål (1994): "Pluralisme og religion. Paradigmeskifte i religionssosiologien?". I: *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*. Hefte 2: s. 150-163.
- Robbins, Thomas & Palmer, Susan J. (1997): *Millennium, Messiahs, and Mayhem – Contemporary Apocalyptic Movements*. New York: Routledge.
- Sannes, Kjell Olav (2002): *Det guddommeliggjorte mennesket og den menneskeliggjorte Gud. En kritisk teologisk analyse av synet på forholdet mellom mennesket og Gud hos Kenneth E. Hagin, trosbevegelsens grunnlegger og lærer*. Oslo, Det teologiske menighetsfakultet.
- Stai, Sverre (1993): 'Omvendelse og nettverk'. *Et sosiologisk perspektiv på den virkningen omvendelsen har på nettverkstilknytningen for medlemmer i 'Trondheim Kristne Senter'*. Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap, Universitetet i Trondheim.
- Stai, Sverre (1995): "Omvendelse og nettverk". I: *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*. Hefte 2: s. 224-245.
- Synan, Vinson (2001): *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal 1901-2001*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers.
- Thagaard, Tove (1998): *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- The Encyclopedia of Religion*: "Mysticism". Bind 10. New York: Macmillan, 1987, 245-261.
- Thurman, Joyce V. (1982): *New Wineskins. A Study of the House Church Movement*. Frankfurt am Main, Bern: Verlag Peter Lang.
- Walker, Andrew (1997): "Thoroughly Modern: Sociological Reflections on the Charismatic Movement from the End of the Twentieth Century". I: Hunt, Hamilton & Walter: *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*. London: Macmillan Press Ltd, 17-42.
- Walker, Andrew (1998): *Restoring the Kingdom: The Radical Christianity of the House Church Movement. Revised and Expanded edition*. Guildford: Eagle Press. [Utk. første gang i 1985.]
- Wallis, Roy (1984): *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge og Kegan Paul.
- Warner, Stephen (1993): "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States". *American Journal of Sociology*. (98), 5: 1044-1093.
- Weber, Max (1991): *The Sociology of Religion*. Oversettelse ved Ephraim Fischhoff og forord av Ann Swindler. Boston: Beacon Press. [Utk. første gang i 1922.]
- Williams, Cyril (1984): "Speaking in Tongues". I: David Martin og Peter Mullen (red.): *Strange Gifts? A Guide to Charismatic Renewal*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 72-83.

Wilson, Bryan (1991): *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press. [Utk. første gang i 1982.]

Wilson, Bryan (1975): *The Noble Savages: The Primitive origins of Charisma and Its Contemporary Survival*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.

Primærkilder:

Bevere, John (2002): *Under Guds beskyttelse*. Oversatt av Ellen Marie Skogheim. Skjetten: Logos Forlag.

Bø, Sigve (2002): *Planen*. Skjetten: Hermon Forlag.

Edvardsen, Aril (1999): *År 2000's falne guder – og den nye verdensordning*. Skjetten: Logos Forlag.

Er det svakt å trenge Jesus? Kassettopptak av Barbro Brekkes tale i Kristen Tjeneste 10.9.2002.

Ingenting kan stoppe Israel. Kassettopptak av Sigve Bøs tale i Kristen Tjeneste 22.9.2002.

KT-løpet. Brosjyre utgitt av Kristen Tjeneste. JCDesign 2000.

Loven om enhet. Kassettopptak av Kåre Kristings tale i Kristen Tjeneste 29.9.2002.

Livets Ånds lov. Kassettopptak av Trygve Brekkes tale i Kristen Tjeneste 18.8.2002.

Menighet – hva og hvorfor? Kassettopptak av Leif Emil Brekkes tale i Kristen Tjeneste 19.5.2002.

Menigheten Kristen Tjeneste. Flygeblad utdelt i Kristen Tjeneste

Program for menigheten Kristen Tjeneste (høsten 2002). Stavanger.

Velkommen til Menigheten Kristen Tjeneste. Brosjyre utgitt av Kristen Tjeneste. JCDesign 2001.

Elektroniske kilder:

URL: http://www.igmission.org/n21_humanitærhjelp.htm [Lesedato 24.11.2004]

URL: <http://www.kristent-fellesskap.no> [Lesedato: 28.4.2005]

URL: <http://www.kristent-nettverk.no> [Lesedato: 28.4.2005]

URL: <http://www.kristentjeneste.no> [Lesedato: 9.12.2002]

URL: <http://www.lende.no/gitt/> [Lesedato: 9.12.2002]

URL: <http://www.nygenerasjon.no> [Lesedato: 28.4.2005]

URL: <http://www.refleks-publishing.com/Files/Vineyard.pdf> [Lesedato: 19.10.2004]

URL: <http://www.ywam.org> [Lesedato: 28.4.2005]